رينيه مونييه

البحث عن الحقيقة

وجوهها - أشكالها - علاقتها بالحرية

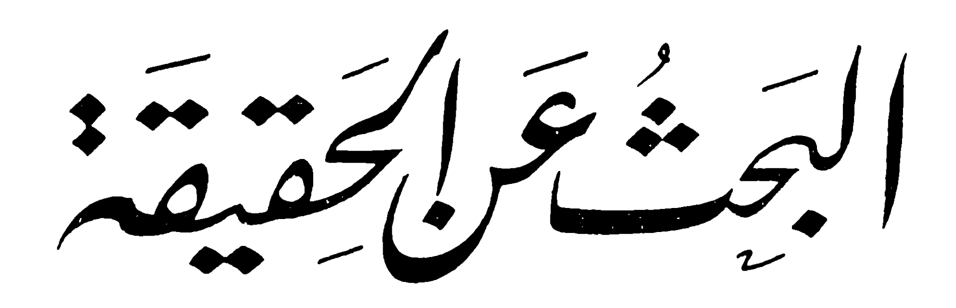
ترجمة

هاشم الحسيني

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

البحث عن الحقيقة

رينيه مونييه



وجوهها - أشكالها - علاقتها بالحرية

ترجمة
هاشم الحسيني

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

١٩٦٦

مقدمة

لقد اخترنا موضوع الحقيقة ، لنعالجه في هذه المجموعـــة ، « تعليم مبادىء الفلسفة » . فنحن بصدد موضوع هام جداً . بـــل هو الموضوع الأهم .

وكثيرون ، أولئك الذين عالجوا هذا الموضوع فى كتبهم ، إلا انهم قابلوه من ناحيته الماورائية ، بدرسهم – مثلا – الصلات التي يمكن وجودها بين الحقيقة والواقع ، أو بين الحقيقة والنجاح . ذلك أمر طبيعي . لكن هناك وجهاً آخر . هو الوجه السيكولوجي .

نتحدث عن الحقيقة ، عن اليقين ، عن الشك والخطأ ، ولكن ماذا يحدث في ذهننا عند استعمال تلك التعابير ؟ إن هذا الوجه السيكولوجي هو الذي سنعالجه في البدء ، دونما ان نفضل بالطبـع ، الوجه الابيستمولوجي : اي درس المعرفـة العلمية بعين النقد . نستطيـع بعد ذلك ان نتطرق

بسهولة الى مختلف النظريات التي تتناول الحقيقة .

وفي الختام ، يصبح بوسعنا أن نتلمس صدى الحقيقة في المجالين الاخلاقي والاجتماعي ، والصلات الممكن وجودها بين الحقيقة من جهة وبين الحرية والاحسان من جهة أخرى .



القسم الأوّل

الوَجْه السّيْكولوجي وَالأبستمولوجي

١

الشك واليقين والخطأ

١ - الشك

قيل ان الشك هو تعليق الحكم ، وانه نقيض الرضى والايمان . لكن معنى كهذا يظهر عائقاً كبيراً ! ففي مثل هذه الحال ، اي فرق يكون بين الشك والجهل ؟ فلو طرح هذا السؤال مثلاً : « أيكون الطقس حسناً ام ممطراً في الغد ؟ » لن يجيب العقل ولن يقرر شيئاً : لا ادري ؛ فأنا أجهل اذن . وتلك حالة عقلية مشتركة بين الجهل والشك من الوجهة السلبية . لكن الشك ، الشك الحقيقي هو حادث عقلي ، يختلف عن الجهل . فالشك على ما يظهر هو الحادث العقلي الذي يعتبر ممكناً ويؤكد

بوضوح – وفي الوقت الذي نقول فيه ان هـــذا الشيء موجود يؤكد احتمال عدم وجوده . فيكون هناك اذن التزام وضع مـــا ، ويصبح بمقدور العقل ان يختار : أقدّر مثلاً ، ان بولس رجل شريف ، ولكن لا أبعد الاحتمال العكسي . ففي الشك انتقاء ، ولكن عكس هـــذا الانتقاء موجود ، بحيث ان الأمر الصحيح يواجه كممكن وكمحتمل .

وهنا نطرح سؤالاً هاماً ، على الصعيد التطبيقي : هـــل يجب ان نحسب للشك حساباً ؟ هل يجب ان نجاري الاتجاه القائـــل : « امام الشك تبرأ ؟ » .

ونجيب : ان هذا سهل التعبير ، انما عسير التطبيق ، لأن الشك ، في الحياة العملية ، ليس نادراً . وفي مثل هـــذه الحالات ، الا يمكن للشك ان يشل العمل؟ لكن العمل يفرض نفسه فهو لا ينتظر . وهكذا نرى ان الموضوع الذي نبحث بعيد عن كونه نظرياً صرفاً . وحتى نجد له حلاً افضل ، من المناسب ان نواجه في سبيل ذلك ليس طبيعة الشك فحسب ، بل اهمية المسألة المطروحة ايضاً ، الأمر الذي يقودنـــا الى تمييز نوعين من الشكوك : الشك النظري والتطبيقي معـــاً ، والشك النظري الصرف . وطبيعة القضية التي نثيرها هي التي تقرر لنا غالبـــاً اذا ما كنا بصدد النوع الأول او النوع الثاني للشك : فاذا كانت القضية عادية ، كأن نريد الصعود الى القطار او الحافلة ، يكون الشك نظرياً ، وهذا يعني انه رغم احتمال وقوع اصطدام ، لا بأس اذا ما لجأنـــا الى

وسيلة النقل هذه ، دون ان نكون متأكدين من ان حادثاً ما يستحيل وقوعه . فالمنطق السليم يجب ان يتكلم ، واذا ما اردنا اخذ هـذا الشك بعين الاعتبار ، فالحياة تصبح ـ بكل بساطة ـ مستحيلة .

ولكنه ، يمكن للقضية ان تكون هامة او رئيسية ايضاً . فيصبح الشك آنئذ نظرياً وتطبيقياً معاً ، ويصبح من الحكمة اعتبار هذا الشك ، او مواجهته علناً كما هو : يمكن ان اكون مصاباً بمرض شديد الخطورة وان اتساءل اذا كنت سأبقى غداً على قيد الحياة ، يمكن لي ان اشك في ذلك ، واذا كان لا بد لي من اتخاذ اجراءات هامة قبل ان اموت ، فمن المناسب ان آخذ شكي بعين الاعتبـار وان اتصرف بشكل لا يتنافى ونتائجه .

ويمكن ان يظن البعض ان الشك لا يختص الا بالحياة العادية وليس له ان يتدخل في الميدان العلمي . ذلك هو خطأ ، لأن العـالم ، في الميدان الاختباري يجب ان يشك . ومن الامور التقليدية ان نضع شك العالم بوجه شك المتشائم ، كما فعل كلود برنار في مقدمة درس الطب التجريبي . فكلود برنار يوحد بين الاتباعي والقياسي . وهو يبالغ في ذلك بدون شك ، لكن ما يقوله عن شك المتشائم يظـل صحيحاً : فشك العالم منهجي ، بحيث انه وسيلة مفيدة ، للوصول الى اليقين . والطريقة المثلى للوصول اليه تكون في الشك ، لا في العـلم ، لكن بافتراضات هذا العلم وبشخص العالم ، لأن هذا ليس معصوماً . وبعد

ذلك ، يزيح العالم طريقة السلطة التي اساء الاتباعيون اتباعها . اما شك المتشائم فهو قطعي ، وهو شك موضوع في نظام : والمتشائم يشك من اجل الشك ، وهو لا يؤمن بالعالم . واذا كان شك العالم خصباً في النتيجة ، فان شك المتشائم عقيم لا يلد شيئاً ، لأن المتشائم لا يخرج عن شكه . وشك العالم ، اخيراً ، يكتنفه التواضع ، فالعالم يشك قبل كل شيء في نفسه وفي افتراضاته ، فهو يفعل كل شيء ليهدمها ، بحيث انه اذا فشل في ذلك ، يصبح لافتراضاته الحق بالمرور في الميدان الافتراضي الى ميدان اليقين ، وتصبح بذلك مؤكدة . اما شك المتشائم فمليء بالاعتزاز لأن المتشائم يشك في العالم ، لا في نفسه وهو مأخوذ بها . والتحفظ الوحيد الذي يمكن لنا ان نراه ، ان كلود برنار وحد بين الشك النظامي والاتباعي : ونحن لا ننكر وجود اتباعية فاسدة ، ولكن يجب ألا ينتج عن ذلك انه لم توجد اتباعية صالحة .

وستتاح لنا فرصة العودة الى الطريقة التجريبية ، لكنه يجب ان نعترف منذ الآن بأهمية الشك ، ان في الحياة العادية ، او في الميدان العلمي .

وقد خصص السيد لاكروا في كتابه ماركسية ، وجودية ، شخصية ، مقاطع كثيرة معبرة عن طبيعة ومجال الشك ، لا سيا عندما يرى في الشك ، استناداً لما قال القديس اغوسطينوس ، التعبير عن الحرية ذاتها . لكنه لا يخفي ان انتهاج الشك عسير وسيبقى كذلك . « هكذا ، ينبعث المعنى الأساسي للشك الديكارتي . وهي طريقة من شأنها ان

ترفعنا من الطبيعة المادية الى الطبيعة الروحيـــة ، او حسب التحديد الافلاطوني ، ترفعنا من العالم المحسوس الى عالم الصور . وهـــذا هو السبب العميق الذي من اجلـه يكون الشـــك من عمـل الارادة ، فهو تمرين ، وروح زهدية فيصبح بمقدورنا ان نفهم احسن الثورة التي احدثها ديكارت في الميدانين الفلسفي والعلمي : فمنذ ارسطو وطيلة العصر الاتباعي ، قد اسيء استعمال طريقة السلطة « هذا صحيح ، لأن المعلم قاله » . لكن المعلم حتى ولو كان ارسطو ، ليس معصوماً ، ويمكن ان يقع في الخطأ . ولهذا السبب لجأ ديكارت بعـد ان انهى دروسه المدرسية الى اعادة البحث في كل شيء ، وقد دحض كل ما تقبله في السابق ، حتى يضعه في مستوى عقله . لهـذا يمكننا اعتبـار الشك الديكارتي كنقطة انطلاق للفلسفة الحديثة .

٢ ـ اليقـــين :

إن طبيعة الشك هي التي ستسمح لنا بتحديد اليقـــين . عندما يشك العقل وهو بصدد حادث ما لا مجرد حالة ، فانه يفترض وجود الشيء ، دون أن يزيح احتمال عدم وجوده . بالعكس : عندما يكون العقل ، متأكداً ، فلا محل لهذا الاحتمال : أنا متأكد عندما افترض ان هذا الشيء موجود وأبعد احتمال عدم وجوده . ولكن متى يكون من الممكن اعلان هذا الابعاد ؟ هنا تكمن المسألة كلها ، وهي مسألة سيكولوجية

قبل كل شيء .

فلو اخذنا الافتراض التالي : الأرض مستديرة وتسير بحركة دائرية . هل استطيع أن اتحدث هنا عن اليقين ، اي هل استطيع ان ابعد الاحتمال العكسي ؟ حتى ندرك ذلك ، يكفي أن نجري التجربة المسماة بتجربة المقاومة ، وهذا يعني انني أقاوم الرضوخ لتلك النظرية . فاستنتج ، أن المقاومة مستحيلة في المثل الذي اخترناه ، لان في الاعتراض على الرأي المذكور انتحارا للعقل ، الأمر الذي يبعدني عن الاشخاص العاديين ليدفعني الى البله او الجنون شبه المستتر . اذا ، فأنا لا استطيع ذلك . فأراني بالنتيجة أمام ضرورة التأكيد ، وهذه الضرورة تحمل اسماً هو البداهة . وفي هذا الحقل لن أستطيع التأكيد بأن الارض ليست مستديرة ، فكل حرية للعقل مستبعدة في ذلك : فهي ضرورة متلقاة (من الخارج) واليقين الذي يطابقها هو اليقين العلمي .

ولنفترض الآن مثلا آخر : الإنسان مخير . ولنجدد تجربة المقاومة . هل سيعترينا نفس الشعور بالنفور ، كما في الحالة الأولى ؟ لا . لأن من الممكن مواجهة عالم تحكمه الضرورة وحدها ؛ ويعتقد البعض أن عالماً كهذا فقط ، هو موجود . وهؤلاء هم الآليون . ولكن اذا ما امعنا النظر ، هل يمكن ، في عالم كهذا ، وجود اخلاق تعليمية وجبرية في في نفس الوقت ؟ لا ، بكل تأكيد بل هناك اخلاق تعليمية فقط ، كأخلاق سبينوزا . وإذا مثلت في النتيجة باخلاق جبرية ، يجب علي

ان اعترف بأن الانسان مخير . وهذا نوع آخر من الضرورات ، يترك الخيار للانسان ، وهي ضرورة مرتضاة ، تشمل نوعاً آخر من اليقين : اليقين الاخلاقي ، الذي سندرسه فيما بعد في الايمان .

فالبداهة تظهر إذن كضرورة عقلية ونيِّرة . هي عقلية ، لأن عقلنا مرغم على الإثبات من جهة وهذه هي الضرورة المتلقاة ، أو أن عقلنا يتقبل الاثبات ، وهذا هو الايمان . وتكون هـذه الضرورة نيّرة ، لأنها تسمح لنا بالنظر ؛ ولكن لهذا النور مصدرين : فهو ينتج في البدء عن العقل ذاته ، الذي هو قابل نوعاً ما أن يرى ويفهم : تلك هي البداهة الشخصية وهي تنتج ايضاً عن الشيء نفسه الذي يمكن بلوغه نوعاً ما : تلك هي البداهة الموضوعية . فالاولى تدفعنا من الوراء نحو الشيء . والثانية هي الضوء المدرك في السبب ، الذي يدفع لإثبات هذا الحكم أو ذاك .

٣ ـ الخطأ :

أما الخطأ ، فموجود في العقل لا في الحكم : فالحكم يمكن أن يكون خطأ او صوابا ، لكننا العقل وحده نستطيع أن نقول عنه إنه مخطىء . ويمكن ان نحدد الخطأ : كالحادث الذي بواسطته يحمل العقل حكماً خاطئاً في الوقت الذي يعتقد انه يسن حكماً صحيحاً .

فهناك إذن عنصران رئيسيان يؤلفان الخطأ : الحكم الخاطىء بجد

ذاته ، من جهة . وهذا هو العنصر المادي ثم الاعتقاد بأن هذا الحكم صحيح ، من جهة اخرى . وهذا هو العنصر الشكلي . وهذه المقارنة الهامة ستمهد لنا السبيل لتحديد انواع مختلفة من الاخطاء ، ظاهرة كانت أم صحيحة .

ومن المناسب أن نواجه حالات ثلاثا ، توخياً لمزيد من الايضاح : الاثبات بحد ذاته ، ثم موضوعه ، ثم كيفية الاتيان به .

فيما يتعلق بالاثبات بحد ذاته ، يجب ان نميز بين ما يذكره الشخص شكلياً وبين ما يعنيه في الواقع . لنأخذ مثلا : الشمس تغيب . فاذا لم ننظر لسوى الاثبات الحرفي ، نكون قد خطأنا نظرية الفلكيين . ولكن أهذا ما عناه ذلك الشخص ؟ لا . فهو يعني أن الشمس كحادث تختفي عن ناظريه . فالخطأ يقع في الشيء المادي ، فهو خطأ ظاهري . لكنه اذا وقع على الشيء الشكلي ، اذا كان الشخص يعني مثلا أن الشمس تغيب بالفعل ، يكون قد ارتكب خطأ حقيقياً .

واذا ما نظرنا الآن الى موضوع الاثبات ، فعلينا ألا نخلط بين الموضوع المباشر والموضوع غير المباشر ، أي ما هو موضوع بحث ، أخذه الشخص على عاتقه من جهة ، وما هو مفترض ، لم يأخذه الشخص على عاتقه من جهة اخرى . ومثل بسيط يوضح لنا ذلك كأن يقال : فلان شجاع كالأسد . موضوع هذا الاثبات ، أن ذلك الشخص شجاع

بالفعل . والمفترض أن الأسود شجاعة ولكن هذا المفترض ليس موضوع بحث . فما نبحثه الآن ، هو أن فلانا شجاع . ولنفرض أن هنــاك تباينا بين المفترض والواقع ، اي بقول آخر ، أن الاسود ليست شجاعة ، والخطأ ، هذه المرة ايضاً ، ليس إلا ظاهريا . فالخطأ الحقيقي لا يمكن ان يتناول إلا ما هو موضوع البحث . فيمكن أن يحدث الخطأ اذا كان الشخص المعني فاقد الشجاعة .

وعلينا ألا نهمل أخيراً ، طريقة الاتيان بالإثبات ، أي طريقــة التأكيد ، شيء آخر أن نقول : من الممكن أن تمطر غدا . شيء آخر ان نقول : لا يمكن ألا تمطر غدا . وفي هذا الموضوع ، نذكر المنطق الكلاسيكي ، كما برهن عنه ارسطو في تحليلاته الأولى عندما تعلن العلاقة المعبر عنها بالحكم بصفة حدث او ان تعتبر ضرورية أم ممكنة الحدوث كما نذكر ايضاً « كانت » ، الذي ميز ثلاثة انواع من الاحكام : الاحكام الواقعة أو احكام الوجود ، عندما نكون بصدد الاحداث . ثم الاحكام القاطعة المخالفة للاحكام غير الثابتة . فالنوع الاول يعبر عن ضرورة ، بينما يعبر النوع الثاني ، عن مجرد إمكانية ، أو عن احتمال كبير أو صغير نستطيع أن نعبر نحن بصدد كيفيــة الاثبات عن غرضين : الغرض المادي او الحسي اي الحادث الذي يثبت دون لجوء الى كيفية اثباته ، كأن نعلن أنه من المحتمل أو الممكن أن تمطر غدا . ولنفهم أن الخطأ الشكلي وحده هو الخطأ الحقيقي ، الأمر الذي يجعلنا نقول يجب بكل حال مواجهة كيفية الاثبات ، حتى يحق لنا ان نتكلم عن خطأ حقيقي

ولنعد الى الحكم الآتي : من الممكن ان تمطر غدا ، ولنفترض انها لن تمطر . هل يكون هناك خطأ ؟ لا ، أو ان الخطأ يكون على الاقل ، ظاهراً . وفي الحكم المعاكس ، لا يمكن الا تمطر غداً . فاذا لم تمطر في اليوم التالي بالفعل عند ذلك فقط يقع الخطأ الحقيقي .

وبالاختصار ، يمكن لبعض الانواع من الخطأ ألا تكون سوى ظاهرية : والخطأ ايتناول ما هو مفترض في الاثبات ، أي في الامر الذي لم يأخذه الشخص على عاتقه ؟ هذا ليس بالخطأ الحقيقي . فهل يتناول الخطأ ما يقول الشخص ام ما يعني قوله بالفعل ؟ مرة أخرى ، لا يكون الخطأ إلا ظاهريا . فالخطأ لا يمكن ولا يجب ان يتناول إلا ما يعنيه الشخص في الواقع ، مع اخذ كيفية الاثبات بعين الاعتبار .

ويخيل الينا أن كل هذه التمييزات ضرورية . ولنكن حذرين ، فلا يجب أن نسرع في الكلام عن الخطأ الحقيقي ، مثل ان نجري كل هذه التمييزات . نستطيع بعد ذلك أن نتجنب مسبب خطأ سنراه حالا : فسنتكلم الآن عن الاستعجال .

٢

إمكانيّة الخطأ وأسبابه

يخيل الينا ، للوهلة الاولى أن الخطأ نادر الوجود . ففي حالة اليقين ، لا يثبت العقل شيئاً إلا تحت تأثير الضرورة ، متلقاة كانت ام مقبولة كما رأينا . ومن جهة اخرى ، وفي حالة الشك ، يقدم العقل إثباتاً ، دون ان يزيح الاحتمال العكسي . ويمكن بكل حال ، تجنب الخطأ بفضل البداهة أو الشك . ولكن ، كم من اخطاء حقيقية ترتكب ! فلماذا ؟

ارتكاب خطأ ما ، يعني كما قلنا ، اطلاق حكم خاطىء مع الظن بأنه صحيح . كيف ، هل هذا ممكن ؟ هل يمكننا إذاً مواجهة

ضرورة الاثبات ؟ إذا اجبنا بالايجاب على هذا السؤال الثاني ، فلا تكون تجربة المقاومة التي تكلمنا عنها سوى « خديعة » ، ويمكن للبداهة نفسها ان تكون خادعة ، وهذا اكثر خطورة . في مثل هذه الحالات ، لا يبقى إلا مخرج واحد هو : التشكك . فيضحي من الكافي تجاه هذا السؤال او ذاك مواجهة مختلف وجهات النظر ، مع الحذر من الاستنتاج . لكن العمل في الحياة يفرض نفسه غالباً ، ولا يحتمل أي مهلة ، ونحن نعلم أن العمل إنما يكون في الاثبات أو الانكار . ان يفرض العمل نفسه ، فليكن ، هذا امر واقعي . ولكن الا يحتمل مهلة ما ، فهذا مقلق جداً ، لانه ، كيف لنا آنئذ أن نستعمل الوقت الضروري للتفكير ؟ واذا اخطأنا ، بسبب عدم تمكننا من استعمال وقت التفكير ، يكون هذا مؤسفاً ، لكنه مفهوم ، ففي ميدان العدالة نستطيع أن نتحدث عن الاسباب التخفيفية . لكن ما لا يفهم ، انه احيانا حتى لا نقول غالبا ، لا يأخذ الشخص الذي يثبت الوقت الكافي للاثبات ، مع انه يستطيع ذلك : وهذا ما نسميه الاستعجال ، والاستعمال هذا هو الذي يمنع كثيراً من الناس من تحقيق المحتوى والمعنى الصحيح للكلمات التي يستعملونها ، ويمنعهم كذلك من اتباع النصيحة الرصينة التي أتى بها « نيومان » في كتابه . قواعد القبول . ماذا يحدث آنذاك ؟ أن يطلق الشخص هذا الحكم أو ذاك ، دون ان يبصر بوضوح ، أو أن يبصر بوضوح ناقص ، ثم أن يخطىء آنئذ ، فليس ذلك بالأمر المستغرب . كمن يسير في الظلمة التامة او نصف الظلمة يعثر في خطواته ، ويمكن أن يقع .

فالذي يخطىء إذن هو الذي يثبت أو ينفي دون ان يبصر الامور بوضوح ، أو أن يبصر بوضوح ناقص ، والاستعجال له تأثيره على هذا « الزيغان » في العقل . ولكن هل الاستعجال وحده هو السبب ؟ نحن لا نعتقد ذلك . لأن العاطفة احيانا ، والهوى غالباً ، يحولان دون النظر بوضوح ، ويدفعان المرء الى الاثبات . وقد توقف ريبو عند منطق العواطف هذا ، لكن هذا المنطق ، غالباً ما يكون واجهة . فهو منطق خاطىء ، كما يعترف به الكاتب نفسه في حديثه عن تحليل التعزية ، ذلك التحليل العزيز على نفوس بعض المرشحين الفاشلين . وقد اصبح من الطبيعي الحديث عن المغالطات والاخطاء التي يسببها الهوى . ولكن هل هذا كل شي ؟ لا . فهناك شيء آخر يجب ان نضيفه في هذه الشكوى هو المصلحة بمعناها المستعمل . فالمصلحة ايضاً تحول دون النظر بوضوح وتؤدي الى تفهم الاشياء والكائنات لا كما هي او كما يمكن ان تكون ، بل كما نريدها أن تكون لاننا نجد فيها منفعة وفائدة يضاف الى ذلك أن الوهم هو مصدر لاخطاء عديدة . لأن الوهم عدو لمعنى النقد وروح المراقبة : كأن يقول شخص وبشكل قاطع أن لحم الحصان رديء ليس فقط بطعمه ، بل هو مضر للصحة ، ولا يقبل بالتالي أن يتناوله أبداً ، ثم يكفي أن تطعمه زوجته من هذا اللحم ودون علم منه حتى يجده لذيذاً . وفي نفس هذا المستوى من الافكار ، انما ما يقول الصحفي هذا أو ذاك ، أو ما ينادى به في الراديو لا يمكن أن يشك فيه !... في كل هذه الحالات ، يزول كل مجال للمراقبة والتصحيح ، لأنه اذا ما فعلنا ذلك يصبح اثباتنا غير قطعي ، ونصبح اكثر يقظة ،

حتى اننا نلجأ الى الشك ونتجنب الخطأ .

لكننا هكذا كُوِّنا : فلسنا عقلا صرفاً ، ولا ارواحاً صافية ، لأن لدينا جسداً واحساسات وعواطف وحتى اهواء ؟ وارادتنا التي يجب ان تكون العقل الفاعل ، وهذه طبيعتها الاصيلة ، تصبح المصلحة الفاعلة ، والغريزة الفاعلة ، والعاطفة الفاعلة ، والهوى الفاعل .. ثم نثبت وننكر دون ان ننظر بوضوح او ننظر بوضوح ناقص ، الأمر الذي يجعلنا نقع في الخطأ .

ماذا يجب ان نفعل اذن لنتجنبه ؟ يسهل قول الجواب : علينا الا نعطي اثباتاً قطعياً الا اذا نظرنا بوضوح ، اي اذا كنا تحت تأثير ضرورة متلقاة او معقولة ، وفي الحالة المعاكسة ، علينا ان نلجأ الى الشك الذي يجعل الحياة ممكنة ، لأن العمل اذا كان لا يخضع لسوى البداهة يصبح مهدداً بالشلل . ذلك يسهل قوله ، كما اشرنا . لكن امر تطبيقه ليس باليسير . عما نتحدث اذن ؟ عن وقاية العقل ، او عن الارادة بشكل اصح ، وخليق بنا ان نوكل لهذه الارادة طبيعتها الحقة باعتبارها العقل الذي يدفع الى العمل : لهذا ، علينا الا نأخذ العاطفة كمرشد ، بل كمساعد فقط يختلف مقدار نفعه . وفي هذا المعنى قيل « لا كبير ينفَّذ بغير هوى » ، فالعاطفة من شأنها ان تضفي الحياة والحرارة على الافكار الباردة المجردة ؟ لهذا علينا ان نعتاد على الانتباه وان نصحح ونراقب ؛ ولهذا ايضاً ، علينا ان نستعمل ، وخاصة حين

الاستطاعة ، وقت التفكير .. فما المهم اذن في النهاية ؟ تلك صناعة شاقة وطويلة .

نستطيع هنا ان نسترشد بمنطق بور ـ رويال ، وخاصة في الفصل العشرين من القسم الثالث ، حيث يدحض الكاتب مختلف المغالطات من الانانية او المصلحة او الهوى . ولنذكر هنا بأن المغالطة او السفسطة ، حسب تمديد الجمعية الفلسفية في فرنسا ، هي « حجة صحيحة الظاهر ، لكنها غير شافية في الواقع ، تساق لتضليل الآخرين ، او ان صاحبها يدفع الثمن بدافع حب الذات والمصلحة والهوى » . نقتطف بعد ذلك ، مقاطع اكثر تعبيراً من غيرها : « نستطيع ان نميز بعضاً ما ، نوعاً آخر من المزاج السيء غير المناقصة الخبيثة الحاقدة ، من شأنه ان يقود الى نفس الخطأ في التحليل . انه روح المخاصمة الذي هو عيب يفسد كثيراً من العقول .. وانه لعيب طبيعي جداً بين الرجال كأن يحكم بتهور على افعال ونوايا الغير .. والاستدلالات الخاطئة التي نستخلص منها اقتراحات عامة لبعض التجارب الخاصة ، هي من مصادر الاخطاء الاكثر شيوعاً بين الناس .. » ونستطيع ان نذكر مقاطع اخرى تشهد على الروح السيكولوجية عند الكاتب .

وهل هناك امر اكثر جدارة من ان نتحدث عن مختلف الاخطاء ، كما يصفها باكون في اخطاء او اصنام القبيلة البشرية ، خاصة بالطبيعة الانسانية او بالجنس البشري ؟ واخطاء المغارة الناتجة عن تكوين هذا

الفرد او ذاك ؟ ثم الاخطاء الناتجـة عن بعض النظم الماورائيـة او نستطيع ان نأتي بعـد ذلك على ذكر تفكير باسكال الشهير الأنـا بغيضة . وقد ذكرنا ايضاً كتاباً معاصرين كريبو ، ممن برهنـوا كيف تقود العواطف والأهواء الى الخطأ .



٣

اليقين العلمي

هذه الضرورة المتلقاة ، تظهر اشكالا مختلفة ، حسبما تكون حاجتنا للحديث عن العلوم العقلية أو الرياضية ، والعلوم الاختبارية والعلوم الاخلاقية أو الانسانية ، أي عندما نكون بصدد برهان ، أو تصحيح او تفهم . كما سنشرح في الحال .

١ ـ اليقين الرياضي :

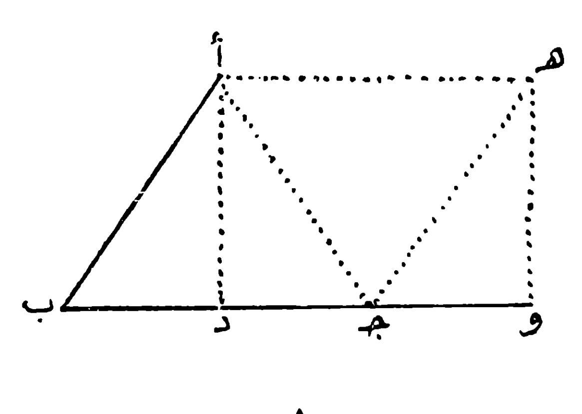
اليقين الرياضي هو الأشد ، وهذا هو فضله . ولكن ، لنختبر في

البدء مختلف انواع البراهين : فالبرهان يمكن ان يكون تركيبياً او تحليلياً أو افتراضياً .

فالبرهان التركيبي يكون في المرور من حقيقة الى اخرى ، وهكذا دواليك ، حتى نتوصل الى القضية الواجب تبيانها . وهذا البرهان يسير من المعلوم الى المجهول ، ويفترض بدون شك بعض المعرفة في النتائج التي يجب استنتاجها . لهذا ، تناسب هذه الطريقة التعليم ، فهي تستعمل في الأساس على الصعيد البرهاني .

أما في البرهان التحليلي ، فننطلق بالعكس من المجهول الى المعلوم ، أي من القضية الواجب اثباتها ، الى الحقيقـة الضرورية حيث تشترك الاولى في اثبات الاخرى . وتستعمل اكثر الاحيان على الصعيد الافتراضي (غير الثابت) وعلى الصعيد النظـري أحيـاناً .

اليك مثلاً بسيطاً : علينا قياس مساحة احد المثلثات .



– ١ –

ننطلق في البدء من السؤال المطروح ونبرهن اولاً ان مساحة المثلث

أ ب ج تساوي نصف مساحة متوازي الاضلاع ذي نفس القاعده ونفس الارتفاع أ ب ج هـ .

وذلك بعد ان نكمل متوازي الاضلاع بـدنا من النقطة أ ثم من النقطة ج متوازي مع « ب ج » و « أ ب » . نلاحظ ان المثلثين « أ ب ج » و « أ ج هـ » متساويان لأن : « أ ج » جهة مشتركة أ ب = ج هـ و ب ج = أ هـ كجهات متقابلة في متوازي الاضـلاع أ ب ج هـ .

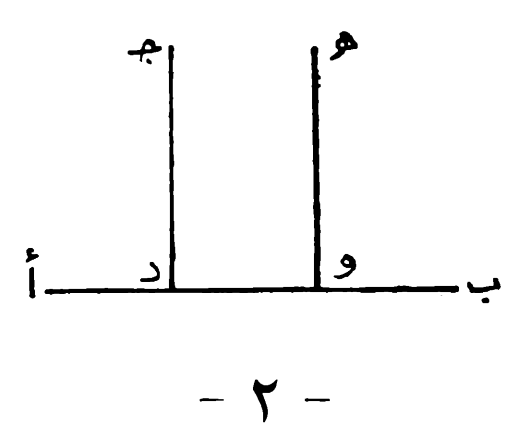
فمساحة المثلث « أ ب ج » تساوي اذن نصف مساحـة متوازي الاضـلاع أ ب ج هـ .

ثم نبرهن بعد ذلك ان مساحة متوازي الاضلاع هي مساوية لمساحة المستطيل الذي حصلنا عليه بمدنا من نقطة هـ خطا موازيا لـ أ د . وبما اننا نعرف ان مساحة المستطيل تساوي نتيجة ضرب طوله بعرضه ، نستخلص من ذلك مساحة المثلث .

اما البرهان الافتراضي ، فيكون باللجوء الى غير المعقول : فنفترض ان القضية المناقضة للتي نريد برهانها صحيحـة ، ثم نبين ان ذلك الافتراض يقودنا الى غير المعقول او المستحيل . نستخلص من ذلك ، في مثل هذه الحالات ، ان الافتراض خطـأ ، وان النظرية الواجب برهانها صحيحة . بموجب المبدأ القائل : بين قضيتين متناقضتين ، إذا

كانت الواحدة خاطئة ، تكون الاخرى صحيحة حتما .





- ٢ -

لدينا الخطـــان المستقيمان ج د و هـ و عموديان على ذات المستقيم أ ب . ونريد ان نبرهن ان هذين المستقيمين متوازيان . ولنفترض لبرهة انهما ليسا كذلك : يمكننا حينئذ ان نمد من نقطة التقائهما خطين عموديين ج د و هـ و على أ ب . لكننا قد قبلنا سابقاً بأننـــا لا نستطيع من نقطة مأخوذة بعيداً عن المستقيم ، ان نمدّ سوى خط عمودي واحـد على هذا المستقيم . فهذان المستقيمان لا يلتقيان أبداً ، فهما إذن متوازيان .

انطلاقاً من تلك الاعتبارات ، نستنتج ان اليقين الرياضي راسخ . لكنه يجب ألا ننسى في ذلك اننا نكون بصدد انظمـــة ، افتراضية استخلاصية ، كل شيء ينطلق منطقياً وحتمياً من هذا المبدأ او ذاك ، او من تلك النظرية او تلك ، المبرهن عنها . وبما انـــه لا صدام بين الواقعي والمدرك ، فالاستخلاص مطلق ونهائي ، كما يشير الى ذلك كلود

برنار في « مقدمته لدرس الطب التجريبي » . يقول الرياضي : ان نقطة الانطلاق هذه هي معطاة فينتج عنها كـذا .. لكن ظهـور انواع الهندسة غير الاقليدية مع ريمان ولوباتشفسكي ، قد بيّن ان الهندسة الاقليدية ليست وحدها ممكنة ، ومعقولة بالتالي : فبعدم قبولنـا مبدأ اقليدس مثلاً ذلك المبدأ الذي اتينا على ذكره ، يتكون نظام جديد ، متراص كنظام اقليدس ، كما بيّن بونكاريه ، وهـذا ما سندرسه في فصل آخر بعنوان : « وجه العلم الجديد » .

٢ – اليقين الاختباري :

يشير كلود برنار في مقدمته لدرس الطب التجريبي الى الفارق الموجود بين الرياضي ، الذي يستخلص ، والفيزيائي او العـالم الطبيعي الذي يستقرىء منذ إدراكهم لمبادئهم .

وقد درجت العادة على وضع التحليل الاستنتاجي بوجه التحليـل الاستدلالي . وخليق بنا ان نتوقف قليلاً عند هذين النوعين من التحليل .

لنأخذ الاستدلال بمعناه العادي او الاستدلال الموسع . نسمي قضايا استدلالية ، تلك التي توجد في نقطة انطلاق التحليل ، والتي تكون عادة فريدة وخاصة . ونسمي قضايا مستدلة ، تلك التي نعود اليها ، وهي عامة اكثر ، وتتضمن كل القضايا الاستدلالية .

- ويكون الاستدلال موسعاً عندما تكون الصلة الناتجة عن القضية المستدلة قابلة للتطبيق على كل اعضاء الطبقة ، بعدد منته او غير منته ، في الوقت الذي لا تكون هذه الصلة مؤكدة الا من بعض الافراد بواسطة القضايا الاستدلالية . ذلك هو الاستدلال الذي نجده في العلوم الاختبارية .

ولكنه يظهر ان عالم الهندسة ، او الرياضي مثلاً ، يتبع طريقة اخرى : فبدلاً من ان ينطلق من بعض الاحداث الخاصة الى القانون العام الذي يشملها ، فهو ينتقل من هذه القضية او تلك المأخوذة بحد ذاتها الى قضية اخرى هي نتيجتها الضرورية بموجب قوانين منطقية . فهو يستنتج وفي هذا كما يقول كلود برنار « يكون المنطق كافياً » . وما يعني ذلك ؟ ان الرياضي ليس من واجبه مواجهة النتائج التي يتوصل اليها بالنسبة للواقع ، وان العالم الرياضي اصبح عالماً مجرداً : ففي الرياضيات ، تكون الإبانة في البرهان ، دون الخروج من ميدان المجردات والمدرك . والاستنتاج مطلق ونهائي . يقول الرياضي : « استناداً لنقطة الانطلاق هذه ، ينتج كذا .. » فهو يعطي لنفسه نقطة الانطلاق هذه او نقطة الانطلاق تلك ولا يستشير بعد ذلك غير قوانين المنطق . بينما تختلف لغة الفيزيائي او العالم الطبيعي اذ يقول : « اذا كانت نقطة الانطلاق هذه صحيحة ، ينتج كذا .. » فحرف الشرط : « إذا » يغير معنى الجملة بكاملها ، لأن ، ما يجب عمله ، هو مقابلة نقطة الانطلاق هذه او تلك مع الواقع .

ولو بقينا بصدد الاستنتاج ، نستطيع ان نتبع كلود برنار في كيفية نظره هذا ، لكن هذا استنتاج من نوع آخر : فهو نسبي ومؤقت . ففي العلوم الاختبارية ، ليس هناك المدرك بشكل افتراضي والذي هو ثمرة الحدس الملهم ، هناك ايضاً الواقعي ، اي الاحداث ذاتها ، كما استطاع العالم ان يراقبها . ويمكن لهذه الاحداث ان تظهر عيوباً . كذلك يجب مجابهة الفكرة او الافتراض مع الواقع . وهذه المجابهة هي التي تكون التصحيح الاختباري فالبينة ليست برهاناً ، بل هي مراقب. هذا هو جوهر الطريقة الاختبارية ، التي تصل بين الافتراض المقدم وبين الواقع .

ويظهر بسرعة ، الفارق بين اليقين الرياضي واليقين الاختباري : وهو فارق في الدرجة فقط ، لانه يجب ان نعترف ان اليقين الأول هو اكبر واقوى من اليقين الثاني ، وهناك بدون شك كما سنرى في الفصل الرابع ، انظمة رياضية مختلفة يحتمل وجودها ، كنظام اقليدس مثلا او نظام ريمان . ولكن في داخل كل من هذه الانظمة يكون اليقين مطلقاً ، لانه لا يتعلق بغير قوانين المنطق . وسنتحدث عن الانظمة الافتراضية الاستنتاجية . اما في العلوم الاختبارية فبالعكس ، حتى لو كان الافتراض مثبتاً بالتجربة ، وحتى لو اصبح هذا الافتراض ، قانونا ، لا يكفي ذلك لعدم مجابهته بالواقع . ويتم هذا الافتراض ، عندما يكون القانون تقريبياً فقط . وهذا ما يطلبه بونكاريه حول المبادىء العلمية : « عندما يتلقى احد القوانين التأكيد الكافي من التجربة ،

علينا ان نتبين موقفين ، إما ان نترك هذا القانون في المعركة فيبقى خاضعاً لمراجعة متواصلة تنتهي بالبرهان على انه ما هو إلا تقريبي . وإما أن نسنّه في مبدأ ، بتبنينا اصطلاحات تكون فيها القضية صحيحة بكل تأكيد .. »

ذلك هو اليقين الاختباري ، بالنسبة لليقين الرياضي .

نستطيع ان نضيف ان الطريقة الاختبارية لا يجب ان تفسر في معنى عُرفي كما فعل باكون وستيوارت ميل . ليست الطرق الاختبارية هي التي تمهد لظهور الفكرة او الافتراض ، بل إن هذا هو ثمرة الحدس الالهامي فليست هناك طرق للاكتشاف بل هناك فقط طرق للتصحيح والمراقبة .

٣ – اليقين في العلوم الانسانية :

عندما يتطرق العالم الى العلوم الانسانية ، التي تتضمن العلوم السيكولوجية والعلوم الاجتماعية ، والقانونية والسياسية ، والعلوم الاقتصادية ، والعلوم الجغرافية (الجغرافيا الانسانية الاقتصادية والسياسية) وعلم الفنون والمهن ، يصادف مصاعب جديدة تنتج عن الغرض الجديد الذي يود دراسته : الانسان ذلك المجهول ، بالاضافة لكل مظاهر العقل الرئيسية .

فلا يعود هناك مجال حينئذ لليقين الرياضي . ومن ناحية اخرى ، لا يعود لمبدأ الحتمية في هذه العلوم ، نفس القوة التي كانت له في العلوم الاختبارية ، لأن عاملاً جديداً من شأنه ان يظهر : ألا وهو الحرية ، ونحن نعلم ان حادثاً اختبارياً صحيحاً لا يمكن التنبؤ به . فالتنبؤ لا يقع على غير الكليات الشاملة ، ولا يكون ممكناً الا بالنسبة للوسطيات : وتلك هي الحتمية الاحصائية مع حساب التقارب . أما السببية ، فليست بعد الآن موضوعية فحسب ، بل شخصية ايضاً : وهكذا في التاريخ كما يقول مونود ، من الواجب ان نأخذ الاحداث الحسية والاحداث ذات الصعيد الروحي ، بعين الاعتبار . فاذا اردنا معرفة الاسباب التي جعلت من باريس عاصمة مركزية لفرنسا ، هذه الاسباب لا يعبر عنها الوضع الجغرافي فقط ، بل طبيعة السكان ايضاً وسياسة الملوك ودور الكنيسة .. فما علينا ان نبين في هذه الحالات ، بالنسبة لهذه العلوم ؟ ليس علينا ان نبرهن ، كما هي الحال في الميدان الرياضي ، والمسألة ليست بعد الآن في التصحيح او المراقبة . أفليس البرهان الآن ، في الفهم ؟ والبينة المتضح مجهوداً عسيرا ودقيقاً في سبيل التفهم ، لأن الوقائع التي على العالم معالجتها ، ليست مجردة بل محسوسة ، حية ، وانسانية بنوع خاص ؟ حتى نقتنع بذلك ، من الكافي مواجهة شعورها ، حتى ندرك الفارق الكبير بين وقائع كهذه وبين حدث كيميائي او كهربائي او حتى نظرية . حتى في العلوم الانسانية بدون شك ، هناك مجال للتفسير ، كما في العلوم الايجابية الصرفة فعندما يكون العالم بصدد درس حادث خارجي ، فهو يسعى لربطه

بحادث آخر ، ليستطيع بذلك ان يثبت الصلات السببية . لكنـه في علوم كهذه كما يقول مينـــار (منطق وفلسفة العلوم ص. ٢٧٨) « نستطيـع مباشرة تفهم كل ما هو انساني ، كل ما يتجلى فيه الوعي او العقل ، لسبب دقيق هو اننا ضمن الوعي وضمن العقل . وهكـذا فالأحداث التاريخية والاجتماعية والنفسية خاصة ، تتعلق بالتفهم ، الذي هو طريقة الشرح الخاصة بالعلوم الانسانية والفهم لا يعني إضافة معنى من الخارج لإحدى المعطيات ، كما هي الحال في العلوم الطبيعية ، بل هو ايجاد المعنى الذي يتضمنه المعطى في ذاته » . لذا ، فمن الواجب ان نتحدث ، الى جانب حديثنا عن الروح الرياضي والروح الاختباري عن الروح ذي النزعة الانسانية .



٤

الوجه الجديد للعلم

منذ معضلة الحقائق الثابتة الاكسيوماتيق او الحقائق البديهية ، ومنذ معضلة الحتمية خاصة ، أصبح علينا ان نتحدث عن وجه جديد للعلم .

باعتبارنا هاتين الازمتين على التوالي ، فلنستخلص النتائج الهامة التي تجرها :

حتى ريمان ولوباتشوفسكي ، كان من المعتقد ان مبادىء أوقليدس كانت ضرورية وانه لم يكن من الممكن قبول غيرها ، وان المجال الاوقليدي هو وحده معقول وواقعي . لكن لوباتشوفسكي شاء ان نسلم معه انه من نقطة خارجة عن الخط المستقيم بامكاننا مدّ متوازيات

عديدة بالنسبة لهذا الخط المستقيم . وريمان قال بانـــه لا يستطاع من نقطة مأخوذة خارج الخط المستقيم لا يستطاع مد اي متواز مع هــذا الخط . ينتج عن ذلك ان مجموع الزوايا في مثلث ما هو اقـــل من قيمة زاويتين قائمتين ، بينما يفوق هذا المجموع قيمة زاويتين قائمتين في نظام ريمان الهندسي وقد اعتقد في البدء ان ذلك ليس سوى هوى من اهواء الرياضيين ، وان هذه الانواع من الهندســة ستلاقي صعوبات عديدة . الا ان بونكاريه قد برهن ان هذه الانواع من الهندسة تبقى ـ مهما شاؤوا الابتعاد بها ـ متراصة بشكل كامل . وقد برهن ايضاً ان صور انواع الهندسة هذه يمكن ان تتم . ففي مرادفات صور الاقسام المخروطية ، تكون هندسة أوقليدس Parabolique ، بينـــما تكون هندسة لوباتشوفسكي Hyperbolique ، وهندسة ريمـــان Elleptique .

فماذا يجب ان نستنتج ؟ اولاً ان المجال الرياضي مختلف عن المجـــال الحسي نظرياً كان ام سمعياً . فهو مفهوم بسيط ، وخلق نـاتــــج عن العقل بفضل هذه المبادىء او تلك . ومجال اوقليدس مجـــال رياضي على قدم المساواة مع الآخرين : فليس هو المجال الوحيد المقبول ، فهو يفقد آنئذ كونه معقولاً ، كما كان من المعتقد لمدة طويلة استناداً للمفهوم الكلاسيكي او التقليدي . من هنا نفهم خطأ « كانت » ، الذي يعتبر المفهوم الاقليدي شكلاً ثابتاً للحدس المحسوس : وهذا امر مستحيل اذ ان مجالات اخرى غير اوقليدية ، كمجال ريمان ذي البعدين مثلاً ، قد قبلت . يجب ان نستنتج من ذلك ان الحكم الثابتة ، والمبادىء ، تفقد كونها قضايا ضرورية ومطلقة ، لأن مبادىء أخرى قد قبلت ومهدت

لبناء انواع جديدة متراصة من الهندسة .

وبعضهم « كراسل » ظن ان المبادىء هي اصطلاحات لا داعي لها . وبونكاريه يرى فيها قضايا موفقة ، وتظهر به هندسة اوقليدس في هذا المعنى لا صحيحة تماماً بل موافقة ، لانها تبدو مطابقة لمجالنا ، للمجال الذي نعيش فيه . لكنه من الممكن ان يبدو غريباً ان اليقين الراسخ في الرياضيات يتعلق باصطلاحات لا داعي لها . لهذا يجب ان نرى في الحكم الثابتة والمبادىء الثابتة ، قضايا من شأنها ان تجعل بنيان هـذا النظام الرياضي او ذاك ممكناً . كذلك شروط الادراك والبنيان ، وفي هذا المعنى نستطيع بل علينا ان نتحدث عن نظم افتراضية استنتاجية ، يكون تلاحمها الكامل منوطاً اذا صح القول بنقطـة الانطلاق هـذه او تلك . فنحن في ميدان المجرد بالضبط ، ولا ضرورة لمجابهـة الواقع . وهذا يعني تلاحما داخلياً ، وهذا ما يفيد عن طبيعة اليقين الرياضي ، ويعني ايضاً الصلات المدركة التي لا تخضع للمراقبة الاختباريـــة . وهي مجرد مسألة تلاحم ، وهذا التلاحم كبير بالقدر الذي نمر به من النظام الرياضي الى نظام آخر .

تلك هي النتائج الاكثر اهمية لمعضلة الحقائق الثابتة . والنتائج التي اتت بها معضلة الحتمية ليست اقل اهميـــة فيما يختص بميدان العلوم الاختبارية والبيولوجية والانسانية .

والايمان بالعلم بالنسبة لكلود برنار هو الايمان بحتمية للأحداث مطلقة ،

وهو القبول بأن الصلات الموجودة بين الأحداث هي ضرورية وثابتة ايضاً . اما بونكاريه فقد أفاد من جهته بأن « العلم ان لم يكن حتمياً فهو غير موجود » من هنا القول بأن هناك نزاعاً حقيقياً بين الحتمية والحرية ، فالعمل الاختباري لا يستطاع التنبؤ به بينما الحتمية يجب ان تسمح بالتنبؤ . وهكذا ظهرت الاشياء كبرهان ذي حدين : بالنسبة للحتمية ، او بالنسبة للحرية .

لكن احداثاً جديدة جاءت لتشوش هذا المفهوم الكلاسيكي والتقليدي : فسنتحدث عن الفيزياء المصغرة ، وعن صلة عدم اليقين عند هايزنبورغ ، التي تقول بأن من المستحيل – في نظام معين – تحديد وضع وسرعة الاجسام الصغيرة . من هنا نشأ برهان جديد ذو حدين : مع الحتمية المطلقة او ضدها انصار الحتمية المطلقة من جهة ، وهؤلاء يحافظون على حتمية كهذه رغم اكتشافات الميكروفيزياء ، واخصام النظرية الكلاسيكية او اللاحتمية من جهة اخرى . فالقسم الاول يدعي ان فوضى الاحداث ليست سوى ظاهرية وان وراء الظواهر ، نظاماً خفياً ، سيكشفه العلم عندما تتحسن آلات قياسه بشكل أكمل . بينما القسم الثاني ، يدحض الحتمية المطلقة ، والفيزيائي ديراك الذي ينتمي الى هذه الفئة الاخيرة يذهب الى حد الكلام عن حرية الالكترونات .

لكننا نظن انه من الخطأ مواجهة البراهين ذات الحدين دائماً ، لانه يبدو في الواقع ان الاشياء اكثر تعقيداً واكثر تميزا عن بعضها البعض .

وما هو مكتسب ، انه من الواجب الاعتقاد في العلم كما ينادي بـه كلود برنار وبالحتمية من ثم ، ولكن إذا كان لا بد من ان توضع هذه الاخيرة في موضع التهم فهذا لا يعني انه ليس من الواجب تغيير طريقة فهمها ، مع اخذنا بعين الاعتبار العلوم التي نحن بصددها : وانــه من ميدان الميكروفيزياء تكون الحتمية مطلقة في ثباتنا على الاقل . فليكن كذلك . غير ان الأمر ليس كذلك في ميدان المكروفيزياء وفي ميدان العلوم البيولوجية ثم في العلوم الانسانية على الأخص . في كل هــذه المبادىء المختلفة ، يجب ان تكون الحتمية ملطفة ، وفي هذا المعنى اتجه علماء عديدون وقد ارتأوا حتمية احصائية وصلات احصائية : فـلا نستطيع التنبؤ في اية نقطة معينــة ، يرتطم الجسم الصغير بصفحة الإناء ، لكن التنبؤ يصبح ممكنا اذا ما اخذنا الالوف المؤلفة من هذه الاجسام الصغيرة . كذلك بالنسبة للكائنات الحية ، وبالنسبة للكائنات ذات العقل والوعي ، فالتنبؤ مستحيل بالنسبة لهذا الكائن ، او ذاك ، لانه يستطيع ان يبرهن عن بداهة وحرية ، لكننا لا نستطيع الافتراض بأن عددا كبيرا من الافراد يبرهنون عن تلك الحرية . وحينئذ يدخل قانون الاعداد الكبيرة مع حساب التقارب ، ونستحصل على خط غوس المعين مع متعدد الاضلاع ذي القمة الواحدة او ذي القمم المتعددة ثم ونقول باختصار ان تلطيف الحتمية لا يعني عدم الاخذ بها .

وهكذا نرى ان هناك نظريات علمية وجبت إعادة النظر التامة فيها . وهناك مفاهيم كلاسيكية تقليدية قد تغيرت ، دون ان يحدث خطر على

كيان العلم . وقد رأينا ذلك بالنسبة للمفاهيم البديهية وبالنسبة للحتمية . لكن ذلك ليس كل شيء إذ ان إعادة النظر في الحتمية تقودنا الى إعادة النظر في الموضوعية التي هي الهدف الاساسي للعلم . فمع حتمية الاحداث المطلقة لم نعتد على مواجهة موضوعية عادية ، خاصة وسببية طبيعية موضوعية ، لكنه مع ظهور العلوم الانسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع ، ظهرت سببية جديدة : سببية على صعيد شخصي وروحي . وهكذا يظهر « مونود » في بحثه عن الاسباب التاريخية ، ليس هناك احداث مادية فقط بل احداث روحية ايضاً ، كالافكار والعواطف وأهواء البشر : فليست مسائل المناخ والزراعة فقط ، هي التي ادت إلى تركيز باريس كعاصمة لفرنسا ، بل ايضاً سياسة الملوك ودور الكنيسة والمدارس . نقول بكلمة ان في العلوم الانسانية وخاصة في العلوم البيولوجية ، مع الغاية التي نشهدها في تصرف الحيوان الغريزي وفي اشتغال هذا العضو او ذاك ، يجب ان نأخذ بعين الاعتبار ، لا الغرض فحسب ، بل الشخص ، وهذا ما يفسر ان السببية التاريخية يمكن ان تكون سببية فريدة وانها تتميز عن السببية الطبيعية . وخلافا لما كان يظن ، ليس من الضروري ان يسن العالم قوانين حتى يؤدي عملاً علمياً : ففي التاريخ نفسه ، ليست القضية مسألة قوانين ، ومع ذلك من يفكر في الشك بالتاريخ المعاصر من حيث أصالته العلمية ، اذا لم يشكك بطبيعة مجمل العلوم الانسانية ؟ من لا يسلم بأنه بقدر ابتعادنا عن الرياضيات الصرفة ، ينمو قدر الشخصية وعدم اليقين ؟

ذلكم ، كما يبدو ، وجه العلم الحديث الذي لا يهدم اليقين العلمي بل يفضي اليه بخصائصه الحقة ، ويسمح لنا بالاقتراب من الحقيقة . ويمكننا الحديث ايضاً عن مراجعة نظرية الدرجة او السلم . فليس بعد الآن من قياس واحد . كما يقول مينار « إن الصورة الداخلية للذرة لا يمكن ان تمثل بصورة الاشياء ذات القياس الكبير » وباختصار : ان في العلوم الانسانية الى جانب قسط من التفسير يفترض سببية طبيعية وموضوعية ، هناك ايضاً قسط كبير من التفهم يفترض سببية شخصية على صعيد روحي ، تؤدي الى تلطيف حتمية الاحداث .

والكيميائي دوكلوس اطلق حكماً يبدو على شيء من الغرابة ، للوهلة الأولى : « ان العلم يتقدم دائماً لأنه ليس اكيداً من اي شيء » . ان هذا الحكم غريب ، لأنه على ما يبدو ، من واجب العلم ان يقود الى اليقين . لكن لنفترض ان اليقين الذي هو موضوع بحث ، وجد في الوقت الذي لم يكن فيه مسائل على بساط البحث ، هل يمكننا ان نتحدث عن وجود العالم ؟ لا . بدون شك ، لأن العالم يفترض تقدماً لامتناه ، لا معرفة نهائية لا تمس . بل هو يفترض اذن جهاداً دائماً ، وهذا ما اراد ان يقوله الكيميائي حين اعلن ان العلم « ليس اكيداً من شيء » . قال الفيزيائي بارزان « ليس هناك حكم علمي يجعلنا متأكدين بأنه لن يصحح يوماً ما » . ونشير ايضاً الى هذه الجملة المعبرة لعالم المنطق غونسيت : « ان السير العلمي الحقيقي ليس سيراً من يقين الى يقين ، بل من بديهيات مؤقتة واجمالية ، الى بديهيات مؤقتة واجمالية ،

من افق واقعي الى افق واقعي آخر » وما هو جدير بالحذف ، هو ما نسميه عقائد علمية . « وبكلمة واحدة ، كما يقول كلود برنار ، ليس من الواجب تعليم النظريات كعقائد او مسائل ايمان . لأنه بهذا الايمان المبالغ فيه في النظريات نكون قد اخذنا فكرة خاطئة عن العلم ، ونكون قد حملنا عقلنا فوق طاقته بانتزاعنا منه الحرية وخنقنا ما يتضمنه من مبتكر ، وباعطائنا اياه طريقة الانظمة .

ولكن علينا الا نظن ان في ذلك دماراً او افلاسا للعلم . وعلينا ان لا نتصور ايضا انه من الواجب ان ننفي كل قيمة ذاتية للمفاهيم الكلاسيكية للعلم : بل علينا بكل بساطة ان ندخلها في مفهوم جديد للعلم . وهكذا ليست المسألة في العزوف عن الاعتقاد بحتمية الاحداث بل هي فقط في تلطيف تلك الحتمية حتى يصبح بامكانها ان تطبق على صنف جديد من الاحداث . وان هذا الادخال هو الذي واجهه عالم المنطق (باشلار) بخلقه هذا التعبير : فلسفة « اللا du non » .

ومن الواجب ايضاً شمل المذاهب القديمة ضمن الجديدة .

لكنه لا بد من ان يقع جدل بين المدافعين عن المنطق التقليدي وبين انصار المنطق الجديد . المنطق التقليدي هو الذي نجده عند « ارسطو » وتضبطه المبادىء الثلاثة في المشابهة وعدم التناقض وفي الثلث المستثنى . ويحاول (ب . روسو) في كتابه « فتوحات العلم » ان يبرهن ان العلم الجديد يفترض منطقاً جديداً : وهكذا بما يختص بمبدأ المشابهة يبدو انه

متزعزع : أليس الالكترون في الواقع جسماً صغيراً واهتزازاً متموجاً معاً ، اي هو في نفس الوقت ذاته وشيء غير ذاته ؟ وب روسو يذهب أبعد من ذلك : فالعلم الحديث يجب ان لا يقتصر على قواعد البداهة الاساسية والتحليل وجمع الاجزاء المتفرقة كما أراد (ديكارت) في كتابه حول المنهج ، قد يكون في ذلك ابتعاد كثير : أيعني ذلك في البدء ان فلسفة (اللا) ليست موجودة عند ديكارت ؟ انه لمن الخطأ الاعتقاد بذلك لان ديكارت عرف ان يقول لا . فقد قال لا خاصة فيما يتعلق بمنهج السلطة ، معترضا بذلك على المنطق الأرسطي . فقد بدا شديد القساوة تجاه هذا الأخير ، يقول ديكارت : « رأيت ، انه بالنسبة للمنطق لا تصلح سفسطته واكثر تعاليمه الا لتفسير اشياء نعرفها او ان نتكلم عن تلك التي نجهلها اكثر مما نتعلمها .. » فبالنسبة اليه ، لا يمكن للعقل ان يرضخ الا للبداهة التي دليلها الوضوح والتمييز بين الافكار . وقد نادى بسلطة العقل الحرة التي يجب ان نفتش عن البداهة دونما الاهتمام بما قيل وظن في السابق . ودشن الشك المنهجي والمبالغ فيه : « لقد انتزعت ، من عقلي كل الاخطاء التي تسربت اليه في السابق ، ولا يعني انني اقلد المتشائمين في هذا ، لانهم لا يشكون الا في سبيل الشك ويريدون ان يكونوا دائما في بعد عن التقرير : لأنه بالعكس ، لم تهدف ارادتي سوى التأكد ، ورمي التراب والرمال لأعثر على الصخرة أو الخزف .. » وذاك ان حواسنا يمكن ان تخدعنا . فهناك رجال يخدعون في تحليلهم حتى فيما يختص بأبسط مبادىء الهندسة . ومن الصعب في النهاية اقامة تخوم بين حالة اليقظة وحالة الحلم . لذا فان الشك

الديكارتي مبالغ فيه : فديكارت لا يضع جانباً غير حقائق الايمان . اما بالنسبة للباقي ، فتجب إعادة البحث فيه . الا يعني ذلك اننا نقول « لا » لطرق التفكير الكلاسيكية التقليدية ؟

وهل من الواجب ، من جهة اخرى ؛ العزوف عن قبول هـــذه القواعد الشهيرة التي اطلقها ديكارت ؟ اليس مــن الواجب ان نرى في دليل الوضوح وتمييز الافكار مثالاً يجب بلوغه ؟ وفي كون كذلك ، الا يكون حكما صحيحا حول القيمة ؟ وقد رأينا انه من الحسن الدفــاع عن ديكارت الذي نعتبره رائد الفلسفة الحديثة .

ذلك ما يبدو انه وجه العلم الحقيقي : فالعلم يجب الا يعجز . فهو في تطور دائم ، وتحول دائم ، في بحثه عن الحقيقة ، وهـذا البحث لما ينته ولن ينتهي أبداً . لهذا فان الاخطاء نفسها ليست عديمــة الفائدة ، لأنها تمهد احيانا لإيجاد الطريق القويم الذي يجب اتباعـــه . لهذا ايضا ، يكون من التنكر للروح العلمي ذاتـــه ، اذا ما اعتبرنا الرجال العظام كقابضين على الحقائق المطلقة التي لا تتغير : يقول كلود برنار ، ان الرجال العظام يمكن ان نشبههم بالمشاعل التي تلمع من بعيد لبعيد حتى تقود سير العلم .. وقد شبه الرجال العظام بعمالقـــة على اكتافهم اقزام يرون ابعد منهم .. »

٥

الإيمان

لنأخذ في البدء أمثالاً . الحل الآتي : سيعاقب الشريرون . هل هذا موضوع علم او ايمان ؟ ليس ذلك موضوع علم لأن عكس هذا الحل يعطي تكذيباً لمعتقداتنا الأخلاقية كأن يكون عمل الرجل الشريف خدعة . إلا أن ضميرنا يحتج على ذلك . فالاخذ بعكس هذه الحل يجعلنا نذهب خلافاً لضميرنا ويحط من مثالنا الأخلاقي .

ثم لنأخذ القضية التالية : الانسان خير . هل هي موضوع علم أو إيمان ؟ نستطيع تقبل هذا الحكم لأسباب تتعلق بالعلم وذلك بالتجائنا للتجربة السيكولوجية : بوسعنا ان نظن أنفسنا

أحراراً لاننا نحن كذلك ، لكن البعض يقولون إن تجربة كهذه خاطئة ، الامر الذي يدفعهم لإهمال الحرية باسم العلم والحتمية . وآخرون يؤكدون وجود الحرية ويعتقدون بالقضية التي نبحثها لأن سبب اعتقادهم هو واجب ، تلك هي البينة الاخلاقية وتأكيد وجود الحرية يصبح آنئذٍ واجباً : فضميرنا يفرض علينا احياناً بعض الواجبات ولكن ما يكون الواجب بدون المسؤولية ؟ وما تكون المسؤولية بدون الحرية ؟

هذان المثالان يسمحان بادراك كيفية الإيمان . فسبب الاعتقاد في الايمان ليس على الصعيد المنطقي بل على الصعيد الأخلاقي لأنه ينتمي الى واجب : هذا الأمر كائن لاننا مجبرون على قول ذلك تحت طائلة إناطة تكذيب بضميرنا .

كما نرى انه بمقاومتنا لهذا السبب المنطقي أو ذاك نكون مغفلين لكننا عندما نقاوم سبباً على صعيد أخلاقي ، نكون شريرين . ذلك هو الفارق كله . فيما يختص بالعلم ، يبدو المبدأ الذي نأخذ به صحيحاً . أما بما يختص بالايمان فاثبات المبدأ يبدو حسناً أي واجب الإثبات . وهنا تكون ضرورة الاثبات ، إنما هي ضرورة موافق عليها لانه من الممكن التصرف بشكل آخر تحت طائلة ارتكاب الخطأ . وفي الميدان العلمي ومع الأحكام ليس العقل مخيراً : فهو لا يستطيع إلا أن يرضخ ويقبل وإذا لم يعمل كذلك يقع في الخطأ او في البلاهة . وهذا ما سميناه بالضرورة المتلقاة وهذه الصفة ليست على شيء من الغرابة إذا ما قارناها

بالاخرى : الضرورة الموافق عليها .

ذلك يبدو كمنهج للايمان . لكن صعوبة ما تظهر على حين غرة .. اليس من الغرابة ان نقبل بأن الحصول على الحق ينتمي الى طاقة غير العقل ؟ إنه لمن الغريب حقاً ولمن المخزي أن لا يكون الضمير شكلاً من أشكال العقل . فحين نفكر ، ألا يجب أن نعترف بأن الضمير شكل من اشكال العقل ؟ وفي الواقع إن العقل هو الطاقة التي تسمح لنا بالحكم وبنسبة الكائن الى شيء ما : لأنه عندما يأمر لا يفعل الضمير إلا في تأكيد صلاح هذا العقل أو ذاك ، فهو الزامي : وهنا نسبة الكائن الى جودة العقل الصالح . أيكون الحكم في صيغة الحاضر ، عندما يلاحظ العقل كيف هو ؛ إلا في صيغة الامر عندما يعلن كيف يجب ان يكون والحكم موجود في كلتا الحالين : فالضمير يحكم إذا فهو شكل من أشكال العقل . والفارق الوحيد بين العقل والضمير موجود في اختلاف وظيفة كل منهما : فالاول يحكم على الكائن الموجود ، كيف هو . والثاني على الكائن المثالي ، كيف يجب أن يكون . فالاول يسمى العقل النظري أو التأملي والثاني العقل التطبيقي .

فعندما نسأل : ما هو مبرر الضمير ؟ تكون الإجابة سهلة : إن ما يبرر الضمير هو نفسه ما يبرر العقل .

ويصبح من السهل أن نبين انه ، حتى نسعى لتبرير العقل من المستحيل الخروج عنه . وما من قاض يستطيع الحكم عليه لانه مطلق

لا نخرج عن العقل لاننا عندما نخرج عنه نقع في البلاهة أو الجنون . فيصبح كل نقاش عندئذٍ دون جدوى لانه في نفس العمل الذي يريد فيه ان يشك بذاته يكون قد تأكد . واذا نفى ذاته يتأكد أيضاً . نرانا ملزمين باتباع نفس اللغة بالنسبة لموضوع الضمير : فاذا حصل شك بما يختص فيه ، يرفض قبوله فالواجب مطلق ، والضمير يلزم باطاعة الواجب . فلا يمكننا التحرر من الضمير لاننا اذا ما فعلنا ذلك نكون قد حكمنا على أنفسنا بذلك الفعل . هذه هي الطبيعة الوحيدة للواجب : حتى نفر من الضمير ، دون ان نحكم على انفسنا يجب ان نستطيع القول بان الضمير لا قيمة له ، وأن نبلغ هذا الاستنتاج دون ما احتجاج من جانب الضمير . وهناك أشخاص يؤكدون بأن الضمير لا قيمة له دون ان يجرحوا معناهم الاخلاقي ، لكنه ليس في ذلك اي داع للدهشة لأن هؤلاء الاشخاص قد قتلوا ضمائرهم وخنقوا صوتها ، ولكن بوصولهم الى هذا الحد قد جرحوا في البدء ضميرهم الذي احتج وحكم بقتل نفسه وخنق صوته .

تلك هي على ما يبدو ، شرعية الايمان الذي سنحدد طبيعته عندما نبدأ بالشكل الميتافيزيقي للسؤال الذي يهمنا .

فقد عالجنا هنا طبيعة الايمان الخاصة فقط بمقابلتها مع اليقين العلمي . ودراسة اكثر توسعاً يمكنها ان تبين من جهة ، ان الايمان يدخل كل كياننا المفكر الحاس والفاعل ومن جهة اخرى تبين ان له قيمة بقدر

ما يدفع الفرد والانسانية الى الامام . وهاتان النقطتان قد اظهرهما بوضوح (جان لاكروا) في كتابه : ماركسية ، وجودية ، شخصية ، في الفصل الرابع المخصص للايمان .

لكننا لم نمتحن في الخطوط السابقة سوى الايمان الطبيعي أو الايمان بحد ذاته ، الذي آلته الضمير . وبالنسبة للمؤمن هناك ايمان ثانٍ فوق الطبيعي ، تكون آلته الايمان الذي تنيره الرحمة : وهذا عين الايمان الذي هو اعتقاد على صعيد ذهني إرادي يهدف الى كشف الله امام الانسان . وما يهم الفيلسوف هي تلك الفترات المختلفة في الايمان : في الفترة الاولى ، معرفة البينات ، ورؤية الغرض بدون النعمة . فهناك ، اذا صح القول ، ميل نحو الاعتقاد والاخذ بما يوجب التصديق . لكن هذا ليس ايماناً . لأن الايمان يتدخل في فترة ثانية ، فيما نسميه العمل الايماني ، عندما يصبح الإدراك خارقاً للطبيعة بفضل النعمة : وهي النعمة المقدمة والمقبولة التي ترينا بالقدر الذي هي مقبولة فيه .. وهكذا ، بالنسبة للمؤمن ، ليس الايمان ممكناً بدون النعمة وهذا ما يجعلنا نقول بأنها عطاء من الله . وان الانسان لا يستطيع بنفسه إدراك بلوغ الايمان ، وان الايمان لا يمكن ان يكون مجرد نتيجة للتحليل والمنطق . والتحليل يمكنه ان يحدث عند الانسان ميلاً للاعتقاد ، لكن طالما ان النعمة لم تجعل الإدراك خارقاً للطبيعة فالايمان ليس موجوداً . وهذا ما يفسر انه حتى بالنسبة للمؤمن ، يبقى الايمان غامضاً : والمؤمن ، بدون

شك ، خاصة إذا كان فيلسوفاً ، يريد تبرير ايمانه ، لكن لهذا المجهود في التبرير حدوداً ، لانه يقف امام النعمة ، وامام حادث الوحي نفسه . واذا نجح المؤمن في تفسير هذا الحدث ، يصبح من اليسير الايمان ، وفعل اليقين يصبح مجرد تحليل منطقي ، فتصبح النعمـــة في الوقت نفسه ، بدون جدوى .

من هنا ، يظهر الدور المضاعف لمن يشاء التبرير : فهذا الدور يكون بما يختص بغير المؤمن في تقديم اكبر عدد ممكن من الاسباب ، بطريقـة تخلق منه موجباً للاعتقاد . وهذا كل شيء : لان على نعمـة الاله ان تفعل الباقي . أما بالنسبة للمؤمن فتكون في سوق البراهين التي من شأنها لا تقوية الايمان ، لانه موجود ، بل ابعاد الشبهات الممكنة ، حتى يبقى ايمانه اصفى . وانه لمن الواجب صفاء الايمان .

اخيراً ، من السهل ان نبين ان للمؤمن الحق باعتبار ايمانـــه عاقلاً وعقلياً : فالايمان لا يكون عاقلاً ، اذا استطعنا ملامة المؤمن ، ولكن هل نستطيع ذلك ؟ نحن نستبعد هـذه الفكرة . فالايمان لا يصبـح واعياً ما لم يتدخل الادراك . لكن الادراك يتدخل بقوة كما قلنـا ، لان فعل الايمان ينبعث من الادراك نفسه ، الادراك الذي تجعله النعمة فائقاً للطبيعة .

وعلينا ان نعتبر ان هذه التلميحات الخاصـــة بالايمان ، كعرض مخصص لوضع الايمان الديني بالنسبة للايمان بحد ذاتـــه ، اي بالنسبة للايمان الطبيعي .

(نشير هنا الى أن الايمان يعني الايمان الديني ، الايمان بشكل عام) .

القسم الثاني



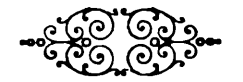
الوَجْهُ الميتافيزيقي

على ضوء هذه اللمحات السيكولوجية ، اضحى من الاسهـل تقدير مختلف التحديدات الميتافيزيقية المعطاة عن الحقيقة .

وهكذا ، إن واقعية القديس توما الاكويني رأت في الحقيقة « مطابقة بين الادراك والشيء » لكن يبدو ان « كانت » قد شوش كل هـذا المفهوم ، بسعيه للابانة انه ليست الاشياء هي التي تفرض قوانينها على العقل ، بل ان العقل هو الذي يفرض قوانينه على الاشيـاء . فالذي يعني إذن ليس الحقيقة الغرض ، بل الحقيقة الشكل من هنا تـُعزى اهمية كبرى للايمان على الصعيد الميتافيزيقي .

وهناك اشكال اخرى وضعت قيد البحث ، كالحقيقـة والنجاح والحقيقة والتأمل .

فامتحان الوجه الميتافيزيقي للمسألة أمر معقد جداً ، لكنه سيسمح لنا بالمرور من عقائدية سبقت النقد ، أراد « كانت » تهديمها ، الى عقائدية نقدية تعيد كل قيمة للعقل التأملي والايمان المعتبر كسعي عقلي .



١

من واقعية توما الاكويني إلى قياسية كانت

يتقبل افلاطون المثل منفصلة عن الاشياء المحسوسة ، وموجودة في عالم على حدة : فالمثل هي صور وجواهر الاشياء ، لكنها تعيش خارج مادتها . فكيف والحالة هذه ، يبلغ إدراكنا الحقيقة ويعرف بالمعنى الصحيح للكلمة ؟ باشتراكنا في عالم المثل ، ومتى يتم ذلك ، ننفصل عن المادة أي عن الظواهر ، ذلك هو المعنى العميق لرمز الحضارة الشهيرة : على السجين ان يسعى ليطوي سلاسله ، وان يصعد المنحنى رغم الصعاب ويصل هكذا الى النور . حينئذ يستطيع التأمل ، لا انعكاسات وخيالات الاشياء ، بل الاشياء ذاتها .

اما ارسطو ، فقد قيل عنه انه انزل فلسفة معلمه من « السماء » الى الأرض ، وهذا يعني أن المثل الأفلاطونية ليس لها وجود ، بالنسبة لأرسطو ، عندما تكون منفصلة عن المادة والمحسوس . فالمثل هي في الاشياء وتكون صورها أي جواهرها المتحدة بالمادة ونحن نعلم انه اذا كانت هذه المادة محسوسة ، اي اذا كنا نستطيع رؤيتها وسماعها ... وتخيلها ، تصبح الصورة عندما تنعتق وتنعزل عن المحسوس بواسطة بصيرتنا الفاعلة مفهوماً او مثالاً . والمثل صور يمكننا التجريد من إدراكها في طبيعتها الذهنية الصرفة . وكما نرى : الكائنات والأشياء مكونة من عنصرين ، الاول مادي ومحسوس وهو موضوع الاحساسات والصور ، والثاني روحي وذهني : وهنا تكون الصورة او الجوهر عندما تعزلها بصيرتنا الفاعلة بفضل التجربة . فالمثل الافلاطونية مرت مع ارسطو من السماء اي من العالم الخاص الذي كانت فيه ، الى الارض ، اي الى الاشياء ذاتها . ذلك هو معنى الثورة التي احدثها ارسطو في نظام معلمه .

لكن توما الاكويني أراد ان يوفق بين ارسطو والمسيحية وهذا ما أراده في كتابه « الخلاصة اللاهوتية »، لكنه يبدو لنا انه يبتعد عن الارسطية : المثل هي مثل الله ذاته وهذا ما يناسب تسميته « العقول البذارية » . فكيف للعقل الانساني ان يدرك الحقيقة والاشياء في مثل هذه الحالات ؟ في الرؤياوية الطوباوية ، يكفي ان يتأمل الله ويكتشف فيه العقول الازلية ، كما هو بالإمكان ان نرى في المرآة الصور التي تنعكس فيها ، لكن هذه

ليست الحالة الانسانية : بل يجب التعرف على ان نور إدراكنا مشابه بالاشتراك ، للنور غير المخلوق . فيحدث في نفوسنا ، بدون شك ، « بعض بذور الحقيقة » حسب تعبير ديكارت . ونستطيع ان نفكر خاصة بهذا المثال الفطري ! اي الكمال الذي هو بالنسبة للانسان « كدلالة العامل على عمله » .

حينئذ ، تكون الحرية في الاشياء وفي الادراك معاً ، بحيث انها تصبح مطابقة « للعقول البذرية » الموجودة سلفاً في الله الخالق . ثم في الادراك ، بحيث انه انعكاس للوعي الالهي . وهكذا نصل الى هذا التحديد للحقيقة ، هذا التحديد الذي أثار مناقشات كثيرة : « مطابقة الادراك والشيء » . وكلمة مطابقة تعني الصلة والمعادلة التامة : فمن جهة تسمى الاشياء صحيحة ، من حيث انها تكون مشابهة للصور الموجودة في الادراك الآلهي ، ويكون الادراك الانساني بالغاً الحقيقة ، من جهة اخرى بقدر ما يكون مطابقاً للاشياء التي يعيها .

وهكذا ، نرى ان معرفتنا تكون صحيحة بحيث انها تنضبط على الاشياء ، وان الاشياء هي التي تفرض قوانينها على عقلنا .

تلك هي واقعية توما الاكويني : يكون التفكير صحيحاً عندما يكون « نسخة » عن الواقع . والحقيقة هي الوفاء للنسخة بالنسبة للنموذج . هذه هي الحقيقة الغرض . لكن مفهوماً كهذا ، من الطبيعي ان

يصطدم فيما بعد بانتقادات « كانت » الذي اجهد نفسه في بعثرة طريقة التفكير التقليدية ، مقترحاً حقيقة صوره في نظامه القياسي ونقطة انطلاق « كانت » هي نقطة انطلاق عقائدي ، لانه يقبل قيمة العقل : فواقعية الواجب وموضوعية العلم لا يمكن أن يشك بهما . ولكن هل يمكننا الوثوق بكل مساعي العقل ؟ عندما يعمل العقل على المعطيات الحية ، يصل الى نتائج ملحوظة ؛ لكنه يناقض نفسه ، عندما يتأمل في اشياء تقع ما وراء التجربة أي في الميتافيزيق . فما يعني إذا هو وضع تحقيق جديد ، لان هذا ما كان ابدأ قبل « كانت » ، تحقيق سماه « التحقيق التجاوزي » : يكون هذا التحقيق في تحديد ، لا محتوى معارفنا بل شروطها ، ويشرح ايضاً لماذا تعمل نفس الآلة التي هي العقل ، تعمل جيداً في الميدان العلمي ، وتضعف في الميدان الميتافيزيقي .

والطريقة التي لجأ اليها « كانت » لينظم بحثة بسيطة ففي الرياضيات والفيزياء احكام تأليفية ، أي أن ما تنادي به يضيف تحديداً جديداً للموضوع . ثم الاحكام التأليفية الثابتة اي الشاملة والضرورية : وهكذا في الرياضيات يشير « كانت » الى الحكم الآتي الذي يبدو له شاملا وضرورياً : « المستقيم هو اقصر خط بين نقطتين » . كذلك في الفيزياء ، يبدي له هذا الحكم نفس الميزة . « في كل تغييرات عالم الاجسام ، تبقى كمية المادة كما هي » كما اننا نجد احكاماً تأليفية ثابتة في الميتافيزيق ، مثلا « كل ما يبدأ له علة » . والاحكام التأليفية الثابتة في الرياضيات والفيزياء هي شرعية بالنسبة لكانت ، لانه ، كما سبق واشرنا

اليه ، تبدأ نقطة انطلاقها من العقائدية . وأننا لا نستطيع الشك بقيمة العلم . منذ الآن ، يضحي من الكافي تحديد شروط شرعية الاحكام التأليفية الثابتة في الرياضيات وفي الفيزياء : ذلك هو غرض هذين القسمين من نقد العقل الصرف التي تسمى الجمالية التجاوزية والتحليلية التجاوزية ، ثم نرى اذا كانت الاحكام التأليفية الثابتة تطابق هذه الشروط ، وهذا ما يفعله كانت في القسم الثالث من كتابه المسمى : « المنطق التجاوزي » .

وليس بامكاننا متابعة الكاتب في مجمل بحثه الطويل ، القوي والمعقد احياناً بل نكتفي بذكر النتائج التي يصل اليها ، كما تستخلص من « التحليلية التجاوزية » : يقول ، « انه لمبدأ ، ان المفهوم : يأخذ من الطبيعة قوانينه الثابتة بل هو الذي يبرمها اقول ذلك كيفما كان وقعه على الاذن » وهناك بعض الوظائف الموحدة للعقل الذي يلعب دوره ايضاً : وهذه الوظائف تكون اما في الصفة ، او الكمية أو الكيفية ، أو الصلة . فالطبيعة إذن منوطة بالعقل . وفي نظريته التصويرية يشرح « كانت » الكيفية المعقدة لهذا التعلق ، الذي سنكتفي بالاشارة اليه : فمن جهة ، هناك الحدس الذي يظهره الاحساس ، اي مجموعة العمليات الحسية في العقل ، حيث إنها تعترض العمليات الذهنية . وهناك ايضاً المبدأ الذي يظهره المفهوم ، وغرض المعرفة العلمية هو نتيجة اندماج هذين العنصرين : وفي هذا المعنى تصبح المعرفة موضوعية ، أي صالحة بالنسبة لجميع الافراد ولكل فرد ، وبكلمة ، تصبح المعرفة

شاملة ضرورية . ذلك هو الامتيـــاز ، وليس الامتياز الخاص بالعقل الفردي ، بل بالطبيعة الانسانية بشكل عــام ، تلك الطبيعة التي تنظم الطبيعة .

غير انه لا يمكن لنا في الميتافيزيق ، ان نبحث في حدس حسي . والميتافيزيقي لا يعالج بالتالي سوى مفاهيم ، فهو يتأمــل حول افكار الخاصة ، حول الكائن . ولكن كيف لنـــا ان نصل الى نتائج موضوعية ؟ فمساعيه تصبح اذن خاطئة ، والبرهان على ذلك اننا نجد في الميتافيزيق متناقضات حقيقية ! ففي علم الفلك العقلي تسمى هـــذه متناقضات او مسائل متناقضة .

فالعقل يسند مثلاً الرأي القائل بأن للعالم بداية في الزمان وتحديداً في المكان ، ثم يناقض ذلك عندما يقول ان العالم لا بداية له في الزمان ولا حدود له في المكان .

هل يعني ذلك ان « كانت » يدين كل الميتافيزيقيات ويفتح الطريق امام الايجابية ؟ لا ، لان الميتافيزيق التي يدينهـــا « كانت » ، هي الميتافيزيق التقليدية ، كما نجدها في الفلسفة الاتباعية : فالعقل الصرف عاجز ، بالنسبة لكانت ، عن الوصول الى معرفة موضوعية في ميدان الحقائق فوق المحسوسة . لكن هناك عند « كانت » نقداً للعقـــل التطبيقي ومبادىء لكل ميتافيزيق آنية ، وهذا يعني انه يواجـــه

ميتافيزيقية الطبيعة وميتافيزيقية الاخلاق خاصة . وبما يختص بهذه الاخيرة ، يجب علينا ان نفهم الميتافيزيق، التي تجد مبررها ، ليس في العقل الصرف ، بل في العقل التطبيقي او الارادة ، الذي يؤكد كانت أولويتها ، بواسطة ثلاثة مبادىء رئيسية بالنسبة لوجود الحرية ووجود الله وخلود النفس . وعلينا ألا ننسى ان نقطة انطلاق كانت ، هي نقطة انطلاق عقائدي : فهو معجب جداً بروسو ، وينادي بشريعة الواقع الاخلاقي . لكنه بدون وجود الحرية خاصة ، كيف يمكن للانسان ان يفعل بموجب قانون شكلي ؟ يجب ان يعترف الانسان بحريته ، او ألا يمنع نفسه من الاعتقاد في ذلك . ومن جهة القانون نكون تصرفنا كما لو كان الانسان مخيراً (او حراً) والاعتقاد بحريته يجعله مواطناً في عالم الادراك . وهكذا فان كانت لا يقرر ان الانسان مخير ، وان الله موجود ، وان النفس خالدة ، فذلك موضوع معرفة . لكن ما فعله كانت قوله بأن من الضروري اثبات هذا الوجود الثلاثي ، وهذا غرض الايمان . بدون هذه المبادىء الثلاثة لا يمكن للأخلاق الجبرية ان تفهم . وبما ان العقل الصرف غير قادر في تجربته النظرية على اثبات هذا الوجود الثلاثي ، فيجب ان يتخلى للعقل العملي او الارادة . ولنفهم جيداً ، انه بما يختص بهذه المبادىء الثلاثة ، ليس هناك موضوع معرفة ، بل موضوع ايمان .

ففي الميدان العلمي وحده ، نستطيع الكلام عن المعرفة الموضوعية ،

أما في الميدان الميتافيزيقي فالاعتقاد او الايمان وحده ممكن . تلك هي القياسية الكانتية ، التي تحدد الاستعمال النظري للعقل الصرف ، في معطيات التجربة الحسية ، الحالية او الممكنة . والتي تلغي المعرفة في الميدان الميتافيزيقي للعادات ، لتحل الايمان محلها ، اما بالنسبة لميتافيزيق الطبيعة ، يبدو أن « روسيان » قد اعطاها قيمتها العامة عندما كتب : « إن انتقاد العقل الصرف قد حدد مسبقاً ميدان الميتافيزيق . في سبيل ذلك ، لجأ الى ثلاث عمليات متتالية ، الاولى نظرية العلم التي تبين الطبيعة الحدثية لعالم الطبيعة ؛ والثانية هي انعدام الميتافيزيق العقائدية التي تتوق عبثاً ان توسع سير المفهوم نحو الاشياء فوق المحسوسة . والثالثة في النهاية ، مع انكارها على العقل النظري القدرة على بلوغ المطلق ، تعترف فيه ، بنزعة لا تقاوم لتفهم ثابت للوحدة النظامية ، والكاملة للواقع ، وبناء عالم مدرك وراء العالم المحسوس ، لكنه لا يبقى لهذا البناء بدون شك سوى قيمة مثالية ... في ان يبني بالعقل عالما مثاليا ، يكون كامتداد نحو اللانهاية لعالم الحوادث ، وان نمنع المفهوم عن الحكم مع او ضد القيمة الموضوعية لهذه الابنية . ذلك هو الموضوع ، وذلك هو مفهوم الميتافيزيق « الكانتية » .

باختصار ، يظل « كانت » ، ثنائياً ، بقبوله انه يوجد وراء الحادث . وكل ما نستطيع قوله بالنسبة لهذا الاخير ، انه موجود . وكل ما يختص بالبناء المنسوب للاشياء بحد ذاتها ، يجب ان يحافظ على ميزته المثالية الصرفة ، بدون قيمة موضوعية . فلا يعنينا إذن بعد الآن ،

انشاء مطابقة بين المفهوم والأشياء بذاتها ، كما هي الحال في الميتافيزيق العقائدية . والفلسفة ليس من شأنها بعد الآن الاهتمام بالاشياء ، فهي لا يجب أن تكون سوى علم الأشخاص ، وفي هذا المعنى نستطيع الحديث ، لا عن الحقيقة الغرض بل عن الحقيقة الشكل . ذلك هو معنى الانقلاب « الكانتي » ونأمل بأن تكون هذه الأسطر قد سمحت لنا بأن نتفهم اكثر اهمية هذا الانقلاب .

ويسمح لنا مع ذلك باظهار صعوبة تبدو لنا في النظام الكانتي ، صعوبة اشار اليها منافس ومعاصر « كانت » ، الفيلسوف جاكوبي : « بدون افتراض الأشياء بذاتها ، ما كنت لأستطيع الدخول في النظام . وبهذا الافتراض ، ما كنت لأستطيع البقاء فيه . » ما يعني ذلك ؟

فلنشر هنا الى مبدأ يستعمله « كانت » : « كي يظهر الشيء ، يجب أن يوجد » . وهذا ما يعود بنا الى القول أن لإحساساتنا علة ، وانه لا يجب البحث عن تلك العلة في الأشياء الظاهرة ، لأن هذه الأشياء ليست سوى تمثيلات ، وأن هذه العلة بالتالي ، هي الأشياء بذاتها ، المتجاوزة اي الموجودة بعيداً عن العقل وتخيلاته . لكن هل من الممكن أن نعرف أن هناك أشياء بذاتها ، اذا كنا نجهل كل شيء عن طبيعتها ، أو اذا كنا لا نعرف عما يختص بها إلا معرفة مثالية اي بدون معنى موضوعي ؟ ذلك على ما يبدو ، معنى ملاحظة جاكوبي . ونحن حاولنا

أن نفهم ، كهذا الأخير . هل يجب أن ننفي أن « كانت » قبل الاشياء بذاتها ، كما فعل « فيخت » نفسه ؟ ولكن كيف يحـدث ان « كانت » في مقاطع عديدة من النقدين والبدايات ، قد عبر بوضوح ، محافظاً على وجود الاشياء بذاتها ؟

وكما نرى ، فقد ظن « فيخت » أنه أوجد الحـــل بتفسيره مذهب المعلم في معنى مثالي واضح . أما بالنسبة الينا ، فنكتفي بهذا الرأي متوافقين ليس مع « فيخت » فقط بل مع الكتاب المحدثين ككوهـين في كتابه عن نظرية كانت .

٢

البحث عن الحقيقة المطلقة

مثالية ، فيخته ، شيللنغ وهيجل

إن فيخت ، شيللنغ وهيجل ، اتجهوا على ما يبدو ، في اتجاه مثالي . وكتاب مرادفات المجمع الفرنسي للفلسفة يشير الى انه من الشائع ايجاد خصائص انظمة فيخت شيللنغ وهيجل بواسطة نعوت المثالية الشخصية ، والموضوعية والمثالية المطلقة ، لكنه يضيف أن هذه الصفة : شخصية ليست موجودة في مؤلفات فيخت .

ولا نية لدينا الآن أن نعرض كلا من هذه المثاليات . لأن توسعاً

كهذا يتعدى موضوع بحثنا في هذا الكتاب . ويكفي أن نشير الى خط يبدو لنا مشتركا : فالانظمة الثلاثة تستحق تسمية المثالية المنطقيـة التي يجب ان نتوقف عندها قليلاً ، آخذين كمثل فلسفة هيجل ، التي يمكننا اعتبارها كواحدية . فبالنسبة لهيجل ، ليست المسألة في قبول مطلق متجاوز ، كشيء بذاته . فالمطلق يجب ان يكون لاصقاً بالواقع ذاته ، فهو التفكير والعقـل ، بحيث ان كل منطقي هو واقعي . وكما ان الحقيقة لا يمكن وجودها بدون العقل ، من الواجب ان نضيف ان كل ما هو واقعي هو منطقي في الوقت نفسه . وبدون ان نتبع هيجل في منطق المتناقضات ، فلنشر الى ان تطور العقل والكائن يخضـع لنسق معين . رأى ، عكس هذا الرأي ، ثم تأليف ناتج عن الرأيين المتناقضين وهذا ما نسميه بالمنطقية ، التي يجب ان تكون نقطة انطلاقها كما يقول هيجل ، اقرب فكرة الى العدم وهكذا ، نرى انه من تأليف لآخر ، يرتفع كاتب فينومينولوجية العقل (أي كانت) حتى العقل المطلق ، حتى الروح . أما فيخت في مساعيه المنطقية ، فيتبع طريقاً عكسياً ، بجعله الافكار تشتق من مبدأ واحد . بينما طريقة شيللنغ ، هي وسطى بين الاثنـين .

وهكذا يشرح هيجل كفيخت وشيللنغ الكون ، بأن يضع مكان عناصر هذا الكون المختلفة ، الافكار التي يجب ان نطابقها عليها . فما يعني إذن هو العالم المنطقي الذي يأتي ليضاعف العـالم الواقعي . فأية صلة يجب ان نثبتها بـين الكون والروح ، بين العالم الواقعي وعالم

المنطق ؟ وهذا لا يعني انه يجب ملاحظة رابطة ما ، بل يجب ايجاد الخصائص الرئيسية لهذه الصلة . وفلاسفتنا المثاليون يسعون لاثبات وجود صلة ضرورية ، صلة ثابتة ببرهانهم ان الروح اذا ما طرح بكل حيويته ، ينتج عنه الكون ، بحيث ان حادث الخلق قد أبعد . وكما نرى ، كل شيء يجب أن يفسر ، كل شيء يجب ان يدرك .

فوجود الكون هو كما نرى تتمـــة لوجود الروح وعلى هذه النقطة يجب ان نشدد الآن .

ومن الواجب ان نقول انه لا هيجل ، حتى ولا فيخت أو شيللنغ ، همهم الرئيسي إثبات الحلولية ، لكن نظاماً كهذا أليس موجوداً ضمن المثالية التي تلت « كانت » : أليس كذلك ايضـــاً بالنسبة للنقاط التاليـــة ؟

اذا كان وجـود الكون نتيجة ضرورية ومنطقية لوجود الروح ، الا ينتج عن ذلك ، ويصبح من الاكيد أن الكون ضروري كالروح ، وانه جزء من جوهر الروح ، وانه أزلي كالروح ؟

ومن جهة أخرى . أليس من الواجب ، حتى يدرك الكون على حقيقته ان نكون قابلـــين لادراك قوانين الروح ، في مصدرها اي في الروح ذاته في خاتمة المطاف ؟

لكن ، هذا ليس ممكناً إلا بشرط واحد هو ان روحنا مشابهـة

للروح الشاملة نفسها . وحينئذ فقط يصبح بامكاننا ايجاد العمل من خلال العامل . وهذا مبدأ لا يتضمن شيئاً من المستحيل بل انه يسمح لنا بأن نبني العالم من جديد ، ليس بشكل خلاق ، بل مثالي ومنطقي ، على طريقة الرياضي ، الذي يجد شكل هذا الخط المنحني او ذاك بفضل معادلته . ولكن من واجبنا ان ندرك المعنى العميق لهذا المبدأ : وإذا ما قررنا هذه المشابهة في الطبيعة بين الانا الظاهرية والشخصية وبين الأنا المطلقة والمتجاوزة . الا نقع بعد كل ذلك في الحلولية ، اي في المذهب الفلسفي القائل بأن الله والعالم شيء واحد ؟

ولكن ، قبل ان نذهب ابعد من ذلك ، من المناسب ان نحدد معنى كلمة حلولية : فليست الحلولية ، كتلك التي نادى بها الشعراء كهوغو ولامارتين وفيني والكونتيسة دي نواي الذين يعتبرون أن قوة واحدة تسري في الانسان والطبيعة ، وهذه الحلولية اللاعقلية ، حلولية الحالمين ، يمكن ان تعطي صوراً جميلة ، لكنه ليس باستطاعتها سوق الحجج . وليست الحلولية كتلك التي يتحدث عنها العامة ، والتي تقول بتوحيد الله والعالم ، اي الحقيقتين المتضادتين ، فالعالم ذو طبيعة مادية بينما الله ذو طبيعة روحية : إن حلولية كهذه من شأنها أن تهدم نفسها وهي تتكون . وما يهمنا هنا ليست سوى الحلولية العلمية ، حلولية الفلاسفة التي تتجنب التناقض وهذا هو التفصيل :

عند سبينوزا بشكل مفصح ، وعند فيخت وهيجل بشكل ضمني ،

هناك تمييز بين الطبيعة والمعيشة ، ونتكلم عن المعيشة عندما نقصد الكائن الموجود بذاته . من هنا ، ولتفادي التناقض ، تثبت الحلولية التمييز بين طبيعة الله وطبيعة العالم ، وبذلك تتفق مع الالوهة ، ولكن، وهنا تظهر الحلولية ، اذا كان العالم مميزا عن الله كطبيعة ، فليس له وجود خارج الله ، فهو يعيش إذن في نفسه وبنفسه . وبمعنى آخر هناك كائن واحد : الروح او الله وله طبيعتان . وسبينوزا يتحدث آنئذ عن الطبيعة غير المخلوقة ، وعن الطبيعة المخلوقة . وفي النهاية تكون الله مميزا عن العالم من حيث طبيعة كل منهما ، لكنهما لا يتميزان من حيث عيشهما . تلك هي الحلولية العلمية ، التي توجد بافصاح عند سبينوزا وضمنياً عند فيخت وهيجل .

وليسمح لنا الآن بأن نشير الى صعوبتين رئيسيتين ، الأولى على الصعيد الميتافيزيقي والثانية على الصعيد الاخلاقي : وجود العالم نتيجة ضرورية لوجود الروح ، أفلا يكون الله حينئذ مرغماً على خلق العالم ؟ كيف يكتفي آنئذ بذاته ، وكيف له ان يبقى مستقلاً ، الحدث الصافي الذي يتحدث عنه ارسطو ؟

ومن جهة اخرى ، اذا قبلنا حلولية كهذه ، يصبح من المستحيل الحفاظ على المسؤولية الفردية : ولنفهم جيداً انه حتى نكون مسؤولين حقاً عن هذا العمل او ذاك ، يجب أن نكون قد اخذنا على عاتقنا الاتيان به ، ولذلك يجدر التمييز بين مسؤولية وإناطة : فالعمل يناط

بهذا الكائن ، عندما يمكن القاؤه على عاتقه ، دون ان يأخذه بنفسه على حسابه ، قابلاً كل النتائج الممكنة . وهـذا يعود الى القول انـه كي « نكون مسؤولين » ، يجب ان نكون سبباً بذاتنا ، ممـا يفرض بديهياً وجوداً بذاتنـــا . وما يعني ذلك ؟ يعني ان الكائن المسؤول ذو وجود بنفسه ، وهذه ليست حـــالة الولد الصغير او المجنون مثلا ، ولكن « امتـــلاك وجود بنفسه » هو ان « يعيش » ، ان نكون عائشين .

ولنعد الى الحلولية الديالكتيكية : فبالنسبة لهذه الحلولية ليس هناك سوى عائش واحد هو الله او الروح . ولنأخذ اشخاصاً مسؤولـــين متنوعين : يعقوب ، بطرس وبولس مثلا . إذا كنا نريـد ان نتجنب الالحاد الذي يكون في عدم الاعتراف لله بأي نشاط خاص وباعتبـاره كتجريد ، فما تكون الانسانيـــة بغير بشر . لذا نصبح مرغمين على القول بأن لله نشاطاً خاصاً ، اي انه توجد بعض الاعمال التي يكون الله مسؤولاً فيها ، لا كيعقوب او بطرس او بولس ، بـــل كإله . فالمسألة الناطقة تعود الى هـــذه : هل من الممكن الحديث عن عائش واحد فريد ، نعتبره تارة كإله وتارة كبطرس او يعقوب او بولس ؟ ويمكن ان نقول ان يعقوب مسؤولٌ عن بعض الاعمال ، يعني اعترافاً بأنه ليس مسؤولاً عن اعمال اخرى ، تلك التي يكون بطرس وبولس مسؤولين عنها . وهذا يعني ان الكائنات المسؤولة حقاً تحذف هكذا

بعضها بعضا . في مثل هذه الاحوال ، يكون الله ويعقوب وبطرس وبولس باعتبارهم مسؤولين ، يكونون مميزين بالفعل عن بعضهم البعض . كيف يمكن ان يوجد بالتالي العائش نفسه بأشكال مختلفة ، لان بعضها يحذف البعض الآخر ، باعتبار انهم مسؤولون بالفعل ؟ ان هذا يرجع الى القول انه باعتبارهم مسؤولين ، فان الله يعيش ، كما يعيش يعقوب وبطرس وبولس . وبكلمة هناك احياء كثيرون : الله في البدء ، العالم بعدئذ ، عالم ليس من الضروري ان يكون على طرف نقيض مع الفكرة الالهية ، التي خلقها الله بملء حريته .

ومن ثم . ان الحلولية العالمة تتضمن اخلاقاً مختلفة عن الاخلاق المسيحية : فبالنسبة لهذه الاخيرة ، يجب على الانسان ان يقلد الإله . اما بالنسبة للثانية ، يجب على الانسان ان يصبح هذا الإله . إذن ، ما يصبح الفرد بالنسبة لهيجل الفرد الذي ليس له من وجود بذاته ؟ يذوب في الدولة ، وهنا ينشأ الحكم الفردي الخاص بالعائلة ، ثم الفردية السياسية ، وحتى ابتلاع الدول القوية للدول الضعيفة .. أفلا خطر في قولنا بأن الانسان يجب ان يصير إلهاً ؟ الا نقع ، كما وقع هيجل في تأليه النجاح والقوة ؟ أوليس من واجبنا بالعكس ، ان نثبت ان الفرد قادر على العيش والمسؤولية وهو على حالته ؟

٣

البحث عن حل

الواقعية النقدية

واذا ما وضعنا الآن نقطة الانتهاء ، هل نستطيع ان نعلن ان ما عرضناه من النظريات كاف ؟ أما وجدنا فيها صعوبات حقيقية وحق نتتهي ، ألا نجد ان ادعاءنا في إرادة تفسير كل شيء ويجعل كل شيء مدركاً ، مبالغ فيه ؟

هل نحن إذاً في مأزق ؟ هل من الواجب ان نستنتج من هذه

الانظمة المتناقضة ، أنه من المستحيل في النهاية إيجاد الحقيقة ؟ وبكلمة هل يكون التشاؤم وحده الحل المقبول ؟

لا ، لأنه من الممكن إدراك واقعية جديدة هي الواقعية النقدية . فالواقعية القديمة او واقعية المفهوم العام وحتى واقعية ديكارت المعتدلة لم تأخذ بعين الاعتبار الحدث الآتي الذي أظهرته بوضوح الشخصية الحديثة : كل إحساساتنا حالات شخصية قبل كل شيء بحيث انها لا تسمح لنا ببلوغ الاشياء بحد ذاتها .

فبنظر المفهوم العام ، عندما نرى شيئاً مثلا ، نكون قد بلغناه بذاته ، وبقول آخر إننا ندرك هذا الشيء بحد ذاته . بينما علينا ان نفهم أن ما ندركه ليس سوى صورة انعكست على الحدقة وان إحساسنا النظري هو حالة شخصية صرفة ، وأن هذه الصورة المعكوسة على الحدقة وليس الشيء بحد ذاته ، ما نبلغه . وهكذا عندما ينظر عالم فلكي نحو نجم فان ما يراه ليس هذا النجم بحد ذاته لأن هذا النجم قطع بضعة ملايين من السنين الضوئية حتى وصل اليه ؟

ثم ان ما نسميه بالصفات الثانية كالألوان هو شيء نسبي ، فمن الهوس ان ننسبها للأشياء : هل تبقى الأشياء كما هي إذا كانت عيننا مكونة بشكل آخر ؟ بالنسبة لديكارت ، فقد وضع على حدة بعض صفات الاشياء كالهيئة والمسافة والوزن .. التي يسميها أولية : فبالنسبة له

ليست هذه الصفات نسبية بل موضوعية ولهذا السبب يقال عن واقعية ديكارت انها معتدلة . فليست كل صفات الاشياء موضوعية بـل الصفات الاولية فقط ، بينما بالنسبة للمفهوم العام ، تكون كل صفات الاشيـاء موضوعية . والصفات الاولية هي نسبية أيضاً لسبب وجيه انها كشفت لنا ، كذلك الصفات الثانية ، بواسطة أعضاء الحواس ، لذا فليس من الممكن نسبتها للأشياء ، وهناك صفات أولية كالصفات الثانية .

فلا تحمل الاحداث في نفسها اي شيء من شأنه ان يعطيها ذاتيتها : وحواسنا وآلاتنا ترغمنا على تمييز عدة أشياء ، ولكن بشكل مصطنع . فاذا أصبحت حواسنا أدق وآلاتنا أضبط تحدث في الاشيـاء تغييرات تختلف درجة أهميتها . وفي الواقع اننا نحن بأنفسنا نقسم الاحداث . فما يعتبره المفهوم العام موضوعياً ليس غير الظاهر . ولكن هل سنبقى هنا ؟ إذا أجبنا بالإيجاب ، نكون قد ساندنا ما يسمى بالذاتيـة . لكن الذاتية كما سنرى الآن غير قادرة على تبرير وجود العلم نفسه .

فالعلم موجود ، وحتى يكون موجوداً ، علينـــا أن نتمكن من مواجهة عدد من الصلات الثابتة ، بين الحوادث المختلفة ، من شأنها أن ترقم ، ويعني ذلك الصلات التي ترتفع الى مستوى القوانين .

لكنه حتى يوجد قانون يصل بين مختلف الحوادث يجب ان يكون لهذه الحوادث بعض الذاتية ، لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك لا يمكن

أن نربط بينها بقوانين . لهذا السبب فالفردية ذلك الواقع الذي يفرضه وجود العلم ، إذا لم توجد لدى الحوادث ذاتها أي كحوادث فيجب أن توجد كجواهر ، وهذا يعود الى القول انه خلافاً للذاتية ليس هنا سوى حوادث فحسب بل هناك شيء آخر لا يظهر ، هو داخل ثابت تعمل الحوادث بواسطته . فبفضل هذا الداخل يمكن أن يربط فيما بينها بقوانين . فوراء الظواهر هناك جواهر ، هي وقائع تحيى مستقلة عن حالات وعينا وتفكيرنا . فلا يجب ان يقال اننا نعود الى الواقعية العامية أو الى الواقعية المعتدلة لأن واقعية كهذه ترتطم بالملاحظات التي تثيرها الشخصية الحديثة . وهذه الواقعية تعتبر ذلك لأنها تقبل الطبيعة الشخصية لكل إحساساتنا : فما يعنينا إذاً هو واقعية نقدية . وواقعية كهذه تعارض بدون شك الوحدوية المثالية والحلولية بالتالي : ثم إنها تسمح بالحفاظ على المسؤولية الفردية الصرفة . وهي تحافظ على العلم ذاته الذي تعرضه الذاتية للخطر

في مثل هذه الأحوال ، من الممكن البحث عن الحقيقة في الميدان العلمي : وهذه الحقيقة يمكن ان تبلغ في هذا الميدان بواسطة البرهان الذي هو إبانة في العلوم الرياضية وتصحيح في العلوم الاختبارية ، بفضل مواجهة ضرورية بين الواقعي والمدرك ، بين الأحداث والأفكار أو الافتراضات ، ثم هي في النهاية تأويل وتفهم في العلوم الانسانية . هذه الحقيقة يمكن بلوغها أيضاً في المجال الميتافيزيقي لأننا نأمل ان

نتجنب هكذا ، بفضل هذه الواقعية الجديدة المسماة بالنقدية ، أن نتجنب كل صعوبة يثيرها هذا النظام النسبي أو ذاك ، لكنه يبقى علينا أن نعرف بأية وسائل يمكننا بلوغ الوقائع الميتافيزيقية . فهل يكون ذلك بمساعدة الحدس ، كما ظن بعض الفلاسفة ؟



٤

الحدس في خدمة الحقيقة

إن برغسون في كتابه « التطور الخلاق » هو الذي يعلن عن نفسه كنصير لنظرية الحدس في خدمة الحقيقة .

غير أننا قبل أن نعرض وجهة نظره ، من الواجب أن نذكر المعاني الرئيسية لكلمة حدس : فمع ديكارت ، إن الحدس هو الحدس البديهي : ويبدو الحدس حينئذ كطريقة لمعرفة القضايا البديهية بحد ذاتها ، دونما أن يكون اللجوء الى البرهان ضرورياً ، تلك حالة : « أنا افكـر ، فأنا إذن موجود » التي تقدم لنا هـــذه الحقيقة البديهية ، وهي حجر

الزاوية في النظام الديكارتي : حتى نستطيع التفكير ، يجب بديهياً ان نكون موجودين .

وفي المعنى « الكانتي » الذي استعاده شوبنهور . يعتبر الحدس كالمعرفة المباشرة لموضوع التفكير المدرك في حقيقته الفردية . ونصادف هكـذا الحدس السيكولوجي والحدس الحسي . ولنكتف هنا بالاشارة إلى المعنى الملتبس لهذه الصفة « مباشرة » ، لأن كل معرفة ، حتى المحسوسة منها ، لا يمكن أن تدرك مباشرة وبشكل مطلق : كل معرفـــة ، لو كانت حسية ، تفترض في الواقع بناء في الفكر ، ويصبح من الأفضل أن نقول بالتالي ، في حديثنا عن الحدس المفهوم كمعرفة للفردي « معرفـــة مباشرة نوعاً ما » .

وهناك معنى ثالث ، حيث يشبه الحدس بنوع من الشعور الذي يبدو للعقل بشكل نور مفاجىء ، مصحوباً بشعور من اليقين شبه كامـل والحدس يسمى هنا الهيـــا ، وهذا الحدس هو مصدر الافتراضـات والاختراعات . تلك هي أوريكا ارخميدس الشهيرة .

لكن الحدس كما يراه برغسون لا يعود الى الحالات الثلاث السابقة : فهو معرفة مشابهة لنوع من الغريزة ، وحتى يفهمنا هذا الحدس ، يعالج برغسون الطاقة الجمالية : ترى عيننا ملامح الكائن الحي ، وهي موضوعة قرب بعضها البعض ، لا عندما تكون منظمة فيما بينها . وحدس الحياة

الحركة البسيطة التي تسرع عبر الخطوط ، التي تصلها بين بعضها البعض وتعطيها معناها ، يبتعد عنها . ذلك الحدس هو ما يريد الفنان إدراكه عندما يضع نفسه في داخل الشيء بنوع من الانجذاب ، ويزيح بواسطة مجهود حدسي ، الحاجز الذي تضعه المسافة بينه وبين النموذج ... »
وهكذا نرى أن الفنان بواسطة نوع من الانجذاب الذهني يستطيع إدراك الكائنات والاشياء ، ليس من الخارج ، كما هي الحال بالنسبة للعالم ، بل بجد ذاتها . ولا يقال إن الحدس — كمعرفة غريزية تسمح ببلوغ المطلق — هو مستحيل : فهذه المقارنة البسيطة مع الشعور الجمالي تظهر أن معرفة كهذه ليست مستحيلة .

وإذا شئنا الآن معرفة مميزاته ، نستطيع القول بعد برغسون ، انها غريزة وبكونها كذلك ، فهي انجذاب وهنا يظهر الخلاف بين المعرفة الحدسية والمعرفة البرهانية « الذكاء ، كما يقول برغسون ، بواسطة العلم الذي هو عمله ، يفضي الينا بطريقة اكثر فأكثر كمالاً بسر العمليات الطبيعية . ومن الحياة ، لا يستطيع ان يجلب ولا يدعي انه يجلب اكثر من تفسير فيه جمود . فهو يدور حول الشيء آخذاً من الخارج ، اكبر عدد ممكن من الرؤى حول هذا الشيء ، ويجتذبها إليه بدلا من الدخول فيها . لكنما الحدس يقود الى داخل الحياة نفسه ، والحدس هو الغريزة غير المغرضة ، الواعية لنفسها ، القادرة على التفكير في غرضها وتوسيع آفاقه .. »

وبقول آخر ، إن المعرفة البرهانية وخاصة المعرفة العلمية ، تلتقط الشيء من الخارج ، لا تعطينا عنه سوى نظرة مجردة ، ونسبية واصطلاحية نوعاً ما . بينما المعرفة الحدسية فهي غريزة غير مغرضة ، تسمح ببلوغ الشيء بحد ذاته ، بواسطة انجذاب حقيقي على صعيد ذهني ، يبدي لنا شعوره الجمالي شبهاً أخاذاً .

« والحدس هو هذا النوع من الانجذاب الذهني الذي ننتقل بواسطته الى داخل الاشياء لكي نقع على ما هو فريد ، لا يعبر عنه . »

لكنه لا يجب أن نظن أن هناك تناقض لايزاح بين المعرفة البرهانية والمعرفة الحدسية . فهما ليسا على صعيد واحد فالأولى تفضي الينا بالنسبي ، والثانية بالمطلق . فالفارق بينهما في النوعية لكن الواحدة لا تحذف الاخرى . فالاولى هي المعرفة البرهانية ، لكنها تسمح لنا بوعي « النسبية » التي يتحدث عنها الفلاسفة والعلماء . لذلك ندرك أحسن « انها نسبية ، المعرفة الرمزية بواسطة مفاهيم سبق وجودها ، وتمضي من الثابت نحو المتحرك ... » ونستطيع ان نتساءل إذا كان هناك وراء وفوق هذه المعرفة ، معرفة اخرى « المعرفة الحدسية التي تستقيم في المتحرك وتتبنى حياة الاشياء نفسها » . إذن ، فالمعرفة البرهانية بنسبيتها ، تتطلب معرفة أخرى ، معرفة المطلق ، تلك المعرفة هي الحدس الذي يجب أن ننعته بالميتافيزيقي ، والذي لا يجب ان نمزجه مع الحدس الظاهري ، أكان احساسياً ام سيكولوجياً ، ولا مع

الحدس العقلي مثلا ، حدس الاحكام الثابتة أو العدد الصرف (حدس البداهة) . ولا مع الحدس الالهي أو حدس الاختراع ، الذي يجعلنا نشتم الحقيقة . ان هذا الحدس الميتافيزيقي هو الذي يواجهه بشكل انجذاب ذهني ليس برغسون وحده وانما ديكارت من قبله فيما يختص بالانا .

لكنه يبدو ان حدساً كهذا من شأنه ان يثير صعوبة ، تجدر الاشارة اليها : وفي مثل هذه الأحوال ، من الواجب ان نقول مع ديكارت ، بما يختص بالأنا ، ان هذا الأنا يظهر ، كما تظهر بقية حالات وعينا . إذن ، وهنا تكمن الصعوبة ، إذا ظهرت الأنا ، هل نستطيع ان نتخاصم حول وجوده ؟ برأينا المتواضع ، من المستحيل ان نتخاصم حول وجوده ، ولا بأية حال من حالات الوعي . لكنه في الواقع ، نجادل في ذلك : ويكفي حتى نقتنع ان نعود الى نظرية هوم الحادثية ، التي تعتبر ان الأنا لا يعطى للوعي ، الذي بدوره يعتبر ان « الأنا » ليس حدثاً ولا يمكننا ان نرى فيه سوى مفهوم بسيط بواسطته يفكر العقل حول مجموعة « الأنات » الظاهرية ، والأنا الطبيعي ، والأنا السيكولوجي والاخلاقي والاجتماعي .

وليس علينا الآن ان نخوض نقاشاً مع القائلين بالأحداث كهيوم وستيوارت ميل أو تان ، وأن نبين أن الأنا ليس مفهوماً بسيطاً ، بل جوهر روحي . لكن ما يجب ابانته ، هو انه من العسير القبول بأن

هذه الوحدة الموجودة في مختلف الأنات الظاهرية ، تلك الوحـــدة الواقعية ، لا وحدة المجموعة ، خلافاً لما يزعمــه القائلون بالأحداث أو ان هذه الوحدة تدرك على حـــدة ، كما يدعي الحدسيون . تلك هي الصعوبة التي يبديها الحدس الميتافيزيقي الذي تكلمنا عنه .

ولكن هل يعني ذلك ان الحدس لا يلعب دوره في خدمة الحقيقة ؟ لا : الحدس الظاهري يقدم العدة الضرورية لكل بناء روحي ، وحدس البديهة يقدم حقائق بديهية بحد ذاتها ، والحدس الالهي ، يجعلنا نشعر بالحقيقة ، مع التصحيح والمراقبة . ولكن ان يسمح لنا الحدس بالذهاب أبعد من ذلك ، بأن ندرك الكائنات والأشياء بذاتهـا ، أو المطلق ، هذا ما يبدو لنا موضوع شك . نستطيع ان نقول أنه بامكانــه ان يظهر موجودات لا جواهر ، وانه يسمح لنا بأن نثبت مثلاً ان الأنا موجودة ، دون ان تكشف لنا عن طبيعتها الخاصة .

ومهما يكن من أمر ، ومهما تكن الاهمية المعطاة للحدس في البحث عن الحقيقة ، لا يجب ان نغفل اهمية التفكير البرهاني في هذا البحث : فالحدس يقدم العدة ، لكن التفكير البرهاني وحده هو الذي يستطيع بناء هذه العدة . مثل واحد كاف لاقناعنا : يجعلنـــا الحدس الالهي نشعر بالحقيقة ، فهو يعرض هذا الافتراض او ذاك ، لكن هـــذا الافتراض يجب ان يخضع للمراقبة والتصحيح الاختباري . ذلك هـــو جوهر الطريقة الاختبارية الذي يقضي بمجابهة المدرك والواقع .

فمن الوجب إذاً ، ان تكون هناك مشاركة قوية بين التفكير الحدسي والتفكير البرهاني . لكنه يبقى صحيحاً ان الحدس هو الذي يعطي الامر الذي بدونه ، لا يكون اي تحليل ممكناً والعناصر الحسية التي تسمح بهـذا البناء الفكري الذي هو الادراك ، والحقائق البديهية بحد ذاتها ، وهي نقطة انطلاق المنطق ، والحقائق التي نشعر بها او الافتراضات .



٥

الفينومينولوجيا في خدمة الحقيقة

يمثل الفينومينولوجيا الفيلسوف الالماني هوسرل في كتابه : الافكار الموجهة في سبيل فينومينولوجيا . وهي نظرية شائعة كما يشير الى ذلك غاستون برجيه في مقال ظهر في مجلة الميتافيزيق والاخلاق . وهي ايضاً نظرية معقدة او كثيرة التجريد بالاحرى ، لم تفهم على حقيقتها اكثر الاحيان ، وأظهرت كفلسفة « وجودية » . وهي تقتصر على النقاط الرئيسية التالية :

فهي قبل كل شيء نظرية حدسية ، لكن ليس على غرار برغسون

أو ديكارت ، لان كلمة حدس تدعو وتتضمن كلمة حدس : فبالنسبة لبرغسون ، يكون الحدس بالذوبان والاندماج مع الشيء . أما بالنسبة لهوسرل ، فهو تأمل او تطلع ، وهذا يعني ان الحدس يهدف شيئاً ما ، وانه يرمي لشيء خارج عنه . فلا يكفي إذن ان نقول : ego cogito لكن Ego cogito cogitatem . فالوعي ، هو إدراك لشيء ، وكل حدس هو حدس لشيء ، ولا يجب ان نتحدث عن تفكير مجرد .

ماذا تعني الآن كلمة فينومينولوجيا ؟

فهناك أنواع منها : لكن معناها ليس ذلك المعنى الشائع القائل بأن الفينومينولوجيا وصف للاحداث ولا تعني هذه الكلمة ايضاً كما اعتبر هيجل ، أنها تشتمل على مختلف المراحل المتتالية التي يمر فيها الروح ويرتفع باطراد من الحس الفردي الى العقل الشامل . فهي عند هوسرل ، طريقة فلسفية من شأنها أن تدرك ، وراء الاحداث الظاهرية ، الجواهر المجردة المطلقة . وهنا تجدر الملاحظة الى ان المعنى الكانتي فقد معناه . إذ أن « كانت » يشير الى كل « موضوع تجربة ممكنة » وكل ما يظهر في الزمان والمكان ، وهذه الكلمة هي نقيض ما يسميه كانت ، الجوهر ، او الشيء بحد ذاته ، الذي يستحيل بلوغه . والحادث عند هوسرل ، هو الشيء المتجاوز المعطى للوعي والحدس ، وليس معتبراً إلا بالنسبة

لكل منهما . وهذا التطلع ، هذا التأمل الذي هو الحدس ، يجب ان يتناول الجواهر .

لكنه ، وهذه هي النقطة الثالثة التي يجب ايضاحها ، ماذا يقصد هوسرل بالجواهر ؟ « يقول ، كما في حدس الفرد أو الحدس الظاهري يكون المعطى شيئاً فردياً ، كذلك معطى الحدس الواعي فهو جوهر صرف » أي جوهر مميز عن الحـــادث الظاهر ، والوجود الفردي . يجب ان نميز اذاً بين الجوهر والحادث : « ينتج عن ذلك ان وضـع وإدراك الجوهر أولاً بواسطة الحدس ، لا يفترض على أية درجـة وضع وجود فردي معين . فالحقائق الصرفـــة لا تخص سوى الجواهر ، ولا تحتوي على أي تدخل من جانب الاحداث » . فهي جواهر صرفة ، ونحن أمام وقائع مدركة .

من هنا ، نستطيـع أن نستخلص طبيعة الوضع الفينومينولوجي الذي يكون بوضع كل ما يختص بالعالم الظاهر والعلوم الطبيعية والعقـــل ، « خارج الدائرة أو بين قوسين » .. وهذا هو تعليق الحكم : فالوجود لا ينفى ، بل يوضع على حدة . ولكن في هذا الوضع خارج الدائرة ، المشابه نوعاً لشك ديكارت المبالغ فيـــه ، ينقص شيء : هو الأنا ، وليس الانا الظاهرية ، بل الانا الصرفة ، الذي نسميه الانا المتجاوز :

ولا يجب ان نظن أنه يعني هنا ، كما عند ديكارت ، عن المادة ، او عن نفس موجودة في العالم . فصفة « تجاوزي » هي هنا في معناها الكانتي حول شرط التجربة الثابت : والانا المتجاوز هو الشرط الاساسي للتجربة الفينومينولوجية بكاملها . واخيراً ، ان هذا الانا المتجاوز هو الذي سيسمح بايجاد العالم الذي وضع وجوده على حدة ، ويعطي كذلك معنى لكل ما يظهر لنا من خلال التجربة . وعند هوسرل كلمتان شديدتا الاهمية : رؤية الجواهر ، وعطاء الحس . وهاتان الكلمتان ليستا إلا شيئاً واحداً ، لان الاولى تتمم الاخرى .

تلك هي ، بخطوطها العريضة ، فينومينولوجيا هوسرل .

ويعترف غاستون برجيه في نقدها « ان هوسرل قد أدرك جيداً اعمق ميزة للبحث الفلسفي ، بعد أن رأى فيها مجهوداً لانارة المعاني » لكنه يبدي بعض التحفظات ، وخاصة بما يختص برؤيا الجواهر : فهل يمكن لهذه ان تكون رؤيا مباشرة ، للجواهر ؟ « لسنا قط متأكدين من تلاحم الصفات التي تربط فيما بينها في الفيسنشو « رؤيا الجواهر » . » وبمعنى آخر الا تكون البداهة — الضمانة ، بداهة وجود فقط ؟ او ان رؤيا الجواهر التي تسمح بكشف المثل ، هي كافية للتأمين على قيمتها ؟ وهذا ما أعلن عنه كوفيليه في كتابه موجز الفلسفة ، « دليل البداهة

الذي يقدمه ، (يقول كوفيليه وهو يتحدث عن هوسرل) لا يعطينا ضمانة كافية ضد اخطاء التجربة المباشرة ، وان نتائج هذه الطريقة هي ما أخذناه في الاخلاق على ماكس شيللر . الحدس يكشف الجواهر ، لكنه لا يضمن قيمة الحقيقة ، اخيراً كما يقول « برجيه » « الجواهر تظل محتملة » . لكن عندما نتحدث عن الحقيقة ، يجب ان نتناول اليقين وليس الاحتمال .



٦

تقريظ الحقيقة

بعض الانظمة الفلسفية تضع مبدأ الحقيقة موضع الخطر : وقد اشرنا الى مذهب التشكك ، والى العقائدية التي تخالفه . وهو المذهب الذي يقضي بأن العقل الانساني مهما بقي في عجزه عن بلوغ اليقين ، يجب أن يلجأ الى الشك المؤقت وأن يعلق الحكم . وكلمة « يعلق الحكم » ليست صحيحة تماماً كما حاولنا تبيانه في القسم الاول من هذا الكتاب : فالمشكك يحمل احكاماً ليست قطعية بل مشككة . وقد قلنا في السابق أن شك الشكك يختلف عن شك العالم ، وكونه نظامياً ، فان هذا الشك منافٍ للعلم . فالشك لا يمكن أن يكون إلا منهجياً ، أي أن

يكون وسيلة في خدمة الحقيقة واليقين ، ممهداً للخروج منه بفضل البرهان . ومن جهة أخرى ، لا نستطيع إلا أن نذكر قول لانيو « التشكك ينفي ذاته عندما يفترض أنه صحيح » . لكن هناك انظمة اخرى تهدد الحقيقة ، ونعني الانظمة النسبية أو النقدية ، التي تقبل نسبية المعرفة . بينما ، تسمى الحقيقة نسبية ، اما عندما يُدَّعى أنها لا تقع على غير الصلات ، او عندما نؤكد انها تتعلق في تكوين العقل الانساني : ففي الحالة الاولى ، نصادف وجهة نظر أوغست كونت التي اقتسمها ليتريه وتان وغوبلو وحتى ستيوارت ميل انها الايجابية هي التي تؤدي الى إدانة الميتافيزيق . فالعقل لا يستطيع بلوغ ميدان المطلق . وفي الحالة الثانية ، إن نظرية كانت التي وجدنا فيها بعض الصعوبات ، هي التي أراد فيخت أن يمهد لها ، بتفسيره مذهب المعلم في اتجاه مثالي . وبالنسبة لبعض الانظمة النسبية ، إن اليقين العلمي وحده يمكن ان يكون ممكنا . فما يصبح إذن اليقين الاخلاقي ؟ إما ان يكون قد حذف في سبيل رأي مرتكز الى احتمال بسيط ، ويمكن لهذا الرأي ان يولد بعض الامل . وإما أن يكون قد حذف في سبيل التفكير الحر ، وفي هذه الحال ، علينا أن نطلب الى العلم كل المسائل . هذه هي الاتجاهات التي تسمى « علمية » . لكنه من الواجب أن نعترف بأن هناك مسائل تفوقها اهمية ، لانها تخص سلوكنا ، كالمسائل الاكسيولوجية التي لا يستطيع العلم أن يحلها . « العلم في صيغة الحاضر ، كما يقول بونكاريه ، بينما الاخلاق في صيغة

الامر » . أو انه ، كما هي الحال بالنسبة « لكانت » يتعلق اليقين الاخلاقي بمتطلبات العقل التطبيقي .

لكنه ، قد سعينا في القسم الاول من هذا الكتاب قد حاولنا تبرير الايمان وخاصة اليقين الاخلاقي ، باظهارنا طبيعته العقليـــة . فعندما نتحدث عن الايمان ، الايمان الطبيعي على الاقل ، لا عن الايمان فوق الطبيعي أو الديني ، فليس من الواجب — كي نبرر هذا الايمان — أن نلتجىء الى شيء آخر غير العقل ذاته . فعندما نتحدث عن الايمان ، لا نخص بذلك الايمان الديني كما أراد « كانت » عندما يعلن « وجب علي الغاء المعرفة ، حتى يحل الايمان محلها » أي نوع من الايمان الاخلاقي . ولماذا يعلن « كانت » انه وجب عليه الغاء المعرفة ؟ ذلك ، لان هذه المعرفة بنظره مستحيلة ، بما ان العقل الصرف عاجز عن إدراك المطلق وانه عندما يسعى لبلوغه يقع في التناقض . لكنه مع الواقعية الجديدة ، الواقعية النقدية التي عرضناها ، نعتقد ان باستطاعتنا إعادة الخاصة العقلية للايمان : ويبدو لنا إذن عندما نتحدث عن الايمان او اليقين الأخلاقي انه ليس من الواجب الغاء المعرفة ومزج الايمان بشكل عام مع الايمان الديني . وكلمة ايمان تعني ما سميناه « بالايمـــان الطبيعي » ، بعكس الايمان « فوق الطبيعي » أو الايمـــان الديني بحد ذاته . ففي النوع الأول ، تكون الضرورة اخلاقية او ضرورة واجب ، وهذا الواجب

طبيعي ، لان آلته هي الوعي الاخلاقي (الضمير) . أما في النوع الثاني فالواجب هو فوق الطبيعي . فالمؤمن ، آلته الضمير لكن تنيره النعمة .

واخيراً هناك مذهب فلسفي آخر يمكن ان يسيء الى الحقيقة . فسنتكلم عن المذهب الذرائعي .

قبل ان نعرض هذا المذهب ، من المناسب ان نشير الى انه يلبي حاجة مشروعة . وهذه الحاجة كانت رد فعل طبيعي ، بوجه حقيقة غير شخصية ، فاقدة الصفة الانسانية كما نستطيع ايجادها في نظام هيجل . وهذا هو معنى الملاحظات التي اشار اليها الانكليزي في دروسه عن النزعة الانسانية كان المذهب التطبيقي في البدء سعياً لتأنيس الحقيقة ، وهكذا توصل المؤمنون بهذا المبدأ الى نظرية النجاح .

لكن هناك حدثاً جديراً بالملاحظة . وهو أن شارل بيرس ، الذي اعلن نفسه من انصار المذهب الذرائعي Pragmatiste ما لبث أن عاد عن فكرته وتبنى كلمة اخرى التذرعية Pragmaticiste . فماذا حصل إذن ؟

لنعطِ قبل كل شيء تحديدا للمذهب التطبيقي . في كتاب « المرادفات »

صفحة ٦١٣ . « هو مذهب يعتبر ان الحقيقة صلة لاصقـــة بالتجربة الانسانية . والمعرفة آلة في خدمة النشاط ، والتفكير ذو خاصة هدفية او نهائية . وحقيقة القضية تكون فيما هي عليه من النفع ، ومن النجاح والارضاء » وبمعنى آخر ، الحقيقة هي مرادفة للنفع والنجاح .

لكن النجاح يمكن ان يفسر في معنيين متعاكسين . نستطيع ان نفهم بذلك الاتفاق العفوي للعقول حول ما هو مثبت بالوقائع الموضوعية ، وفي مثل هذه الاحوال يشابه المـــذهب الاختباري الى حد كبير ، المذهب الفلسفي المسمى بالعقلي الذي يقضي بوجوب بلوغ الحقيقة بعـد حذف الشعور والتقليد الوحيد. فهل هناك خطر على الحقيقة ؟ ليس بالتأكيد . لكن النجاح يمكن ان يفسر في اتجاه مختلف ، في معنى ظاهـري : وهنا يخشى ان يصبح نجاحاً فردياً . وفي هذا المعنى ، الا نستطيع ان نقول عن اكذوبة ناجحة ، انها صحيحة ؟ هذا ما نصل اليـه إذا ما اخذنا كلمة نجاح بمعنى امتياز او أي شيء مرغوب . وجهة النظر هذه هل اخذ بها ؟ نعم ، ويجب الاعتراف بذلك ، لاننا نجدها في مجـــلة ليوناردو . فهل من الدهشة بعد ذلك ان يكون « بيرس » قد تراجع عن كلمته ؟ فما اراد هذا الـكاتب ان يقول ؟ إنه من الواجب محاربة الببغائية التي تتكون من استعمال كلمات دون تحقيق مضمونها الصحيـح ، وهذا ما واجهه

ديكارت عندما كتب في « خطابه حول النهج انه يقدر انه « سيضاف حقيقة اكبر في التحليلات التي يجريها كل واحد بخصوص القضايا التي تهمه والتي يمكن ان يعاقب إذا ما اساء تفهمها ، اكثر من الحقيقة الموجودة في القضايا التي يبحثها رجل مثقف في مكتبه والتي تختص بالتأملات التي لا طائل تحتها ... »

بمعنى آخر ، إن سبيل الحقيقة يجب ان يدرك ، ليس في النظريات الجوفاء نوعاً ما ، ولكن في النظريات المعبرة والخصبة .

يبقى سؤال : ما كان رأي وليم جيمس الذي الف كتابين حول الموضوع : « إرادة الايمان » « والمذهب الذرائعي ؟ » يظهر ان تفكيره قد تطور فبعد ان تحدث عن النجاح بشكل ظاهري ، عاد في مؤلفاته الأخيرة الى سبيل موضوعي عن الحقيقة : الخصب ، السرور الداخلي واخيراً التطابق مع مجمل التجربة .

فلهذا السبب ، لم نشأ ان نجرِّم وليم جيمس . لكننا اردنا ان نشير ونحن بصدد المذهب الذرائعي الى نزعة تبدو متطرفة تقضي بمعالجة سبيل ظاهري للحقيقة . فالنجاح قد اعتبر كنجاح فردي أو كامتياز . وقد

شئنا فقط ان نبين ان تفسيراً كهذا من شأنه ان يجرح الحقيقة ، لأنه إذا كانت الاكذوبة الناجحـة حقيقة ، يصبح من العسير الحفــاظ على مبدأ الحقيقة .



خلاصة

صدى الحقيقة على الصعيدين الاخلاقي والاجتماعي

من المناسب ان نعود الى ما سميناه ، وقاية العقل والارادة . حتى نتجنب الخطأ ، ونبلغ الحقيقة قدر المستطاع ، لا يجب على العقل ان يعطي حكماً قطعياً ، إلا إذا نظر بوضوح تام . وبعكس ما يقدر التشكك ، هناك حالات يستطيع فيها العقل ان يرى بوضوح تام : خصوصاً عندما يكون بصدد الافكار الواضحة والمميزة اي البديهية ، كما يقول ديكارت : تلك هي أولوية العقل عندما يقودنا الى الشك في معالجة الافكار غير الواضحة وغير المميزة ، فلكي نعطي حكماً قطعياً ، يجدر بنا ان نرى بوضوح مطلق ، واذا لم يكن الأمر كذلك ،

علينا أيضاً ان نحكم ولكن بشكل مشكك ، بانتظار تمكننا من النظر بوضوح واعطاء حكم قطعي .

لكن أولوية العقل هذه يجب ألا تفهم عكسياً ، وهنا نذكر باسكال الذي قال : « إزاحة العقل ، ثم رفض كل شيء ما خلا العقل . وهذا ما دفعه ليقول ايضاً . « إن للقلب شؤونه التي لا يدركها العقل » ، فما يعني ذلك ؟ يعني حسب تعبير بديع لافلاطون : يجب ان نمضي الى الحق بكل نفسنا . توجد فينا قوة ، هي قوة عواطفنا النبيلة المترفعة . والخطأ هو ان نعتبر حساسيتنا كعدو وهي يمكن ان تكون لنا حليفة ، ومساعدة قيمة في خدمة العقل ، عندما يحتل العقل المكان الذي يليق به ، المكان الاول .

ومن يذكر وقاية العقل يذكر ايضاً وقاية الارادة ، التي يجب ان نعطيها طبيعتها الحقة . الارادة قوة ، لكنها في الاساس قوة العقل ، فهي العقل الفاعل ، وفي هذا المعنى ليست قدرة باعثة فحسب ، بل قدرة موقفة (زاجرة) . وهذه القدرة الموقفة ، هي التي تتدخل لتمنعنا مثلاً من الاستسلام للشرع والحكم القطعي . وهي ايضاً ، التي تدفعنا ان نلتجىء الى الشك عندما ندرك اننا لا نرى بوضوح أو اننا نرى بوضوح ناقص . هكذا نستطيع ان نتجنب الخطأ ، وهذا هو الاهم ، أهم من المناقشات العديدة التي أثرناها حول طبيعة الحقيقة الخاصة .

ولم يخطىء الفلاسفة بدون شك حين أرادوا معرفة خصائص الحقيقة بوضعهم بعض الصلات . حقيقة وواقع . حقيقة ـ شكل . حقيقة ونجاح .. أو في بحثهم عن دور كل من البرهان والحدس ، وعن الحدود الخاصة بالبحث عن الحقيقة . لكننا الاساس هو الموضوع التطبيقي (العملي) . كيف نتجنب الخطأ قدر الامكان ؟ ونعتقد ان هذه الوقاية المضاعفة للعقل والارادة تكون السبيل الاحسن لتجنب الخطأ . ونكون سعداء إذا كانت تلك السطور قد سمحت بايضاح بعض الافكار ، واثبتت بعض وجهات النظر الضرورية . وبين هذه الوجهات ، نعود الى اهمية ما نسميه عقائدية ، والى الواقعية النقدية . فبعكس ما يزعم « كانت » ، ليست الطريق مسدودة ، فميدان الميتافيزيك يمكن ان يكون موضوع معرفة ، بينما بالنسبة « لكانت » لم يكن هذا الميدان سوى موضوع ايمان . والعقل الصرف يستطيع بلوغ المطلق . وبعض الفلاسفة يزعمون ان ذلك ممكن بواسطة مجهود للحدس ذهني ، لكن هذا الحدس نفسه يثير ، كما رأينا ، صعوبات كثيرة . واذا كان المطلق لا يبلغ بالحدس ، يمكن ان يبلغ بالتعقل وخاصة بالتحليل المقارن . نعود مرة أخرى الى الفكرة الديكارتية الراسخة ، كما عبر عنها في « خطابه حول المنهج » . اذا كنا نريد معرفة الله ، بضوء عقلنا فقط ، يكون التجسيد الحل الوحيد . واخيراً بما يتعلق بالميدان العلمي ، يتوحد البحث عن الحقيقة مع البحث عن البرهان ، أكان ذلك في

البرهان الرياضي ، ام التصحيح الاختباري ، ام التفهم في ميدان العلوم الانسانيــة .

وفي النهاية ، نستطيع ان نميز انواعاً مختلفة من الحقائق ، لكنه في كل الحالات ، هناك حقيقة ، بسبب الاتفاق بين العقول أكان ذلك في الحقائق الرياضية او العقلية ، ام في الحقائق الاختبارية او الانسانية . فالحقائق كما يعلن بونكاريه مفاهيم « هي ، ستصبح وستبقى مشتركة بين جميع الكائنات المفكرة » تلك هي الحقيقة على الصعيد الانساني ، وهذا ما يبعد امكانية وجود حقيقة كاملة . ومبدأ الموضوعية هو الذي سنلجأ اليه في النهاية ، عندما نريد تحديد الحقيقة .

وإذا شئنا ان نحدد مبدأ الموضوعية هــذا نستطيع ان نقول عن قضية انها موضوعية مثلاً ، إذا كانت صحيحة بنظر كل العقول ، لا بنظر هذا الفرد او ذاك . وانطلاقاً من تعميق هــذا المبدأ ستتحدث عن الشمول بالنسبة للحقيقة ، وان نعتبر هــذه على الصعيد الاخلاقي والاجتماعي . أما ما قيل « لكل حقيقته » أو « لكل اخلاقــه » ؟ هل هذا مقبول ؟ يبدو انه يجدد الاجابة بالنفي ، ولكن لماذا ؟

ومن جهة اخرى ، الخطأ – كما يظهره بروشار في كتابه « حول الخطأ » – ألا يبرهن عن تدخل الارادة والحرية في تكوين الحقيقة

(هذا الرأي الذي قال به هاملان في مقالته ؟) . وفي مثل هذه الاحوال ، ألسنا مسؤولين ، وفي اي معنى ، عن اخطائنا ؟ هذه المسائل البسيطة وتلك الصعوبات تدلنا إذن على ان الحقيقة ليست بدون صدى على الصعيد الاخلاقي . ويمكننا ان نضيف انها ليست ايضاً بدون صدى على الصعيد الاجتماعي . اما قيل بالفعل . « كل حقيقة لا يجب ان تقال » ؟

وبشكل ادق ، نرى انفسنا سائرين في تحديد الصلات بين الحقيقة والحرية ، وبين الحقيقة والاحسان .

ولنعد ما قلناه : « لكل حقيقته » أليس في ذلك مغالطة لمعنى كلمة حرية ، ومخاطرة لافساد مبدأ الحرية نفسه ؟ وكتاب مفردات المجتمع الفرنسي للفلسفة ، يعدد المعاني المختلفة التي يمكن للحرية ان تظهرها . وسنأخذ اهم تلك المعاني ، ثم نستنتج انه من الصعب توفيقها مع العبارة الموضوعة على بساط البحث : ففي المعنى السياسي والاجتماعي ، ليست الحرية فقدان الملزم الاجتماعي المسلط على الفرد فحسب ، بل مقدار الاستقلال الذي يتمتع به الفرد تجاه المجتمع ، بقدر ما يكون من شأن هذا الاستقلال ، ان يعتبر كطبيعي ومرغوب . وهذا يعود الى القول ان هذا الاستقلال الطبيعي يكوّن حقاً وقيمة انسانية . فما يعني هذا ؟ ان الحرية بتحديدها هذا تبعد الفقدان الكامل للملزم الاجتماعي ،

لان غيابا كهذا يصبح غير مطابق مع وجود المجتمع نفسه . وبقول آخر ، ليس علينا - اذا ما اردنا الحفاظ على وجود المجتمع - أن نبحث الاستقلال الكامل والمطلق . ونفهم القيمة التقديرية التي تظهرها الحرية في المعنى السياسي والاجتماعي . لكن عبارة « لكل حقيقته » الا تعني بالاحرى درجة استقلال كامل للفرد ؟ الا نعني بذلك ان لكل فرد الحق باظهار الحقيقة التي تعجبه ؟ السنا بذلك مرغمين على مجابهة مساوىء ممكنة الحدوث ؟ فشرعة حقوق الانسان في سنة ١٧٨٩ تقول في مادتها الحادية عشرة . « لكل مواطن الحق ، بالكلام والكتابه ، والطباعة بحرية ، إلا ان يسىء استعمال الحرية في الحالات التي يحددها القانون » .

الم يكن في هذا المعنى ، القول بان الحرية تستعبد ، وان القانون يحرر ؟ فلنتكلم إذن عن استقلال طبيعي مرغوب من الفرد ، لا عن استقلال كامل لا يتفق مع وجود المجتمع . والعبارة التي نبحث حولها ، يمكن ان تفسد مبدأ الحقيقة السياسية والاجتماعية .

لكن ، كلمة حرية ، تظهر معاني اخرى ، تبدو صعبة التوفيق بين بعضها البعض . وهذه المعاني ايضاً ، لا توفق مع العبارة التي نناقشها . ففي المعنى السيكولوجي والاخلاقي . « الحرية هي السببية المدركة للأنا »

حسب تعبير فوييه في كتابه « سيكولوجيا الأفكار القوية » . وهذا يعني ان الكائن الذي يعمل الخير او يرتكب الشر يتخذ قراره بعد التفكير . وانه يعرف ما يريد ، ولماذا يريد ، ويعمل بموجب اسباب يقرها . تلك هي سببية الانا التي تحدث عنها فوييه . ولكن ، هل يمكننـــا ، مع العبارة القائلة لكل حقيقته ، ان نتحدث عن السببية ؟ هل من الممكن ان نثير قوانين سيكولوجية ، لانه ، ليس علينا ان نواجه ، بقوانين كهذه ، تحديدات عامة وشمولية من وجهة النظر العلمية ، القانون هو عبارة إعلانية ، من شأنها ان تسمح باستخلاص مسبق للأحداث ، وفي هذا المعنى نستطيع ان نورد ليس قوانين الطبيعة فحسب ، بل قوانين الحياة الذهنية ايضاً ، كقوانين العادة مثلا . نستطيع ان ننقـــل هنا مقطعاً معبراً كتبه « ماريون » في مقدمة كتابه حول التضامن الاخلاقي .

« إن تحليلنا يدمر وهم الحرية الانسانية اللامتناهية غير المشروطة . إذا كان الـكائن الحر هو الذي يضبط نفسه بواسطة التفكير ، والذي يصرف الطاقـة التي يمتلكها وتختلف وسائل استعمالها ، والذي يتنبـأ ويقارن ويحكم على مختلف الاحداث ، فمن الواضح ان حريته تتعلق بشروط عديدة تتغير بسببها » .

أليست هذه الحرية اللامتناهية وغير المشروطة ، هي التي كنا نقصدها عندما قلنا . لكل حقيقته ! ولكن ، على ما يبدو ، هذا خطأ في المفهوم الصحيـح لكلمة حرية من الناحية السيكولوجية والاخلاقيـة ،

لان « السببية المدركة للأنا » تصبح مهملة . فلا يجب ان نبحث بالنسبة للحرية عن استقلال مطلق لاننا نكون قد مزجنا بـــين الحرية وبين الارتجال والاباحية .

وفي معنى ثالث ، نضـــع الحرية بوجه الأهواء والغرائز المتوحشة والجهالة . وفي هذا المعنى قال اوغست كونت في الحديث الراجع عن الدين الايجابي . « الحرية الحقة هي في كل مكان لاصقة وخاضعة للنظام الاناني والخارجي ... » فالـكائن الحر هو الذي يحقق إذن في اعماله ، طبيعته الحقة المميزة بالعقل والاخلاق . نستطيـع ، في مثل هذه الاحوال ، ان نعي مجتمعاً للعقول . فالحرية ترتدي الطابـع الجماعي لا من الجهة العلمية الصرفة ، ولكن من الجهة العلمية خاصة . اليست القيم الاخلاقية موفقة ، اي من شأنها ان تحقق الاتفاق بـــين جميـع العقول ؟ افلن نتحدث إذن عن عدالة خاصة ، لا لهذا الفرد او ذاك ، لهذه المجموعة من الافراد او تلك ، بل لكل الافراد ولكل مجموعات الافراد ؟ فلن يقال إذن : لكل حريته ، لان في ذلك تغاضياً عن الشكل الجماعي . وهنا نخطىء حول معنى كلمة حرية بفصلنا الحرية عن الشمول . وفي الاخلاق ، يُشدد كثيراً على القيم الثابتة ويشار الى خصائصها المميزة . فهي متجاورة ، اي تتعدى الفرد ، وهذا لا يمنعها من البقاء لاصقة به ، لانها تجيب على الرغبات العميقة لطبيعتنا كـكائنات عاقلة ذات اخلاق . فبسعينا لتحقيقها نحقق انفسنا في نفس الوقت . فهي إذن موفقة والحقيقة

تبدي بعضا من هذه الخصائص لا سيما ومن الواجب ان تكون موفقة . وإذا ، قلنا بالتالي ، لكل حقيقته نكون شوهنا طبيعــة الحرية . فالحقيقة الاصيلة يجب ان تحقق الاتفاق بين جميـع العقول وكل الضمائر ، وبعد ذلك ، تكون قد وفقت نفسها مع مبـــدأ الحرية ، كما يجب ان نفهمه .

وصحيــح اننا نضع الحرية احيانا بوجه الحتمية ، كما يفعل مثلا ، بوسيه في كتابه « الحكَـم الحر » برؤيته في الحرية ، اطلاق الارادة تجاه موضوعها . وهذا ما نسميه حرية اللامبالاة ، لكن كتاب المرادفات يشير في نقدها ، انه بدلا من الحرية ، يجب الحديث آنئذ عن الحكَـم الحر ويدعي انه يجب ان تبقى كذلك فيما يختص بشكل اللاتحديد الذي نجده عند برغسون عندما يقول : « الحرية هي ، الصلة بين الانا الظاهرة وبين العمل الذي يقوم به » والصلة لا تحدد ، لاننا احرار . اننا نحلل شيئاً وليس تقدماً ، ونجزىء المسافة لا الدوام (الزمن) .

وفي النهاية ، من المستحيل ان نقبل أن لكل حريته دون ان نسيء لطبيعة الحرية نفسها ، وان نسيء حتى الى الحرية بذاتها . فننزع منها آنئذ ، إحدى خصائصها التي تبدو لنـــا أساسية ، وهو الشمول ثم الموضوعية ، واذا كانت الحرية تتبدل من فرد لآخر ، فهل هي حقيقة

بالفعل . كما انه لو قلنا لكل اخلاقه ، هل يمكننا بعد ذلك ان نتحدث عن الاخلاق ؟

نصل الآن الى العبارة الثانية : كل حقيقة ليس من الحكمة ان تذكر ، عبارة ستسمح لنا بأن نحدد صدى الحقيقة على الصعيد الاخلاقي والاجتماعي .

ومن الاكيد انه في الوهلة الاولى ، يمكن لهذه العبارة ان تدعو الى الدهشة ، وذاك ان الحقيقة خير ، خير الذكاء والعقل ، فكما ان الانسان يميل بطبيعته الى الخير والجمال ، فانه يميل نحو الحق ايضاً . تلك هي النزعات المثالية وغير المغرضة التي نحصيها مع النزعات الميتافيزيقية ، لانها ، على ما يبدو ، تثير عند الانسان الرغبة في المطلق . وكما يقول مينار « الانسان موسوس بالمطلق . والحقيقة ، يريدها نيرة سامية . والجمال كاملاً ونقياً كالماس . والخير او الحكمة دون مزيج أو نفي ، والحظ دون خيال أو خيبة . والوجود دون نهاية ، كالحياة الابدية . » وهكذا ، نكون قد وضعنا حدوداً لهذا البحث عن المطلق ، بادعائنا ان كل حقيقة لا يجب ان تقال ! فهل تصبح الحقيقة آنئذ ، وفي بعض الحالات ، شراً ، أو امراً من شأنه ان يجرح الغير ؟ تلك هي المسألة التي تطرح الآن ، المسألة الخاصة بالصدق . وما يعنينا هنا بكل تأكيد ، هو موضوع الحقيقة ، لكن موضوع الصدق ليس

غريباً عن بحثنا الذي لا نستطيع المباشرة فيه قبل ان نعالج ما يتعلق بالكذب .

فالصدق يقال عن شخص ، لا عن قضية أو نظرية أو شهادة . فهو يجعل كل شيء من خصائص من ليس خادعاً . الذي يريد الا يخدع غيره بأقواله ، أي ، عندما يكذب . وهذا هو المعنى الذي يعالجه ديكارت ، عندما يدعي ان الصدق الالهي هو الذي يضمن صدق معرفتنا بالاشياء المادية . وهذا ما يرجع الى القول أن الله بما انه ليس خادعاً ، فلا يمكن لاعتقادنا بوجود الاشياء المادية ان يكون وهماً . وعلينا ألا نمزج بين صدق ، وصادق . وكتاب « المفردات » الذي ذكرناه يقول في ملاحظته « الصدق لا تنطبق على من يقول الحق الا اذا كانت الحقيقة موضوع البحث ، تؤلف نوعاً من الشهادة على نفسه او على الاحداث التي عرفها مباشرة » فلا يقال عن رجل ، يعطي اثباتات صحيحة بسبب ثقافته ورأيه ، انه صادق .

بعد ذلك ، لنعد الى عبارتنا . كل حقيقة لا يجب ان تقال . هل هذا يعني ان الحقيقة شر ؟ لا ، بكل تأكيد ، لأن الحقيقة هي الخير في ذكائنا وعقلنا . ولكن ، الا يمكن ان تكون مؤذية في بعض الأحيان ؟ فلنفترض ان من يتلقاها ليس أو لم يصبح بعد قابلاً لتلقيها : لذا ، يمكن ان تسبب له السوء ، كما هي الحال في بعض الحقائق التي لا يجب إعلانها امام الأولاد الصغار ، لأنهم ليسوا قابلين لفهمها كالرجل الراشد .

لذا ، اذا اخذنا مثلاً حسياً : تعليم مبادىء التوالد ، يجب ان يعطى بكثير من الحذر وخاصة على مراحل . فهذا الشكل أو ذاك يكشف شيئاً فشيئاً بقدر ما يكون الولد أو المراهق قابلين للفهم ولتنفيذ ما يقال لهم . فهي مسألة كياسة واحسان ايضاً . فمن قلة الاحسان يعمد المرء الى ذكر بعض الحقائق وهو يعلم ما يمكن ان تسببه من سوء .

في هذه الحالة الاولى ، عنينا من لم يتهيأ تهيئة كاملة لاستقبال الحقيقة . فمن الكافي ان نهيئه لذلك ، آخذين بعين الاعتبار تطور عقله وحكمه . واخيراً ، في نهاية هذا التطور ، يمكن لهذا ان يتلقى الحقيقة دون اي خطر عليه . هناك ايضاً حالة من هو مصاب بمرض بالغ الخطورة ، فمن الممكن اذا ما شرحنا له عن حالته ، ان نزيد في حدتها هل يجب ان نقول له الحقيقة ؟ كم من ادعاءات حول هذا الموضوع . فهل اخفاؤنا على المريض خطورة حالته يؤدي الى الحؤول بينه وبين اتخاذ قرارات من الواجب اتخاذها قبل الوفاة .

لكنه من الممكن ايجاد حل وسط بين هذا الموقف ، وبين الموقف المناقض في كشف الحقيقة بصراحة ، وعلى كل حال ، فالحقيقة لا يجب ان تكشف الا بلباقة واحسان .

اما بالنسبة للحياة في المجتمع ، فهي تفترض عدداً معيناً من العادات

التي تشكل جزءا مما نسميه التهذيب : فمن الشائع ان نجامل المحاضر ، بعد محاضرته ، ولا نقول لشخص انه سخيف ، او ان عمله لا يساوي شيئاً ، والا نفرض آراءنا بكل الوسائل ، بالحيلة او العنف مثـــلا ، والا نبحث دائماً على الكلمة الاخيرة في المناقشات ، ان نثير انانية الغير او غيظه . تلك مسألة عادة ولباقة وإحسان ايضاً . وفي هذا المجال ، ما كل حقيقة يجب ان تقال ، ولكن هل يعني ذلك خداع الغير ؟ لا بالطبع . لانه غالبا ما يعلم لماذا يتمسك بها . لانه نسي ، فقد تجاذب « ألسست » مع الاعداء ومع التاريخ ، فهل كان مرغماً على ان يقول الحقيقة امام اوررونت لم يرتكب بالعكس عملا منافيا للاحسان ، باعلانه عن رأيه دون احتراز ؟ تلك العادات ضرورية للحياة الاجتماعية ، فهي تكون ما يسمى غالبـاً بالاكاذيب الادبية ، لكنها ليست اكاذيب فعلية ، لانـــه برأينا ، لا يحدث الكذب إلا عندما نخدع الآخرين عن وعي وواقع . اخـيرا ، ان ألسست ، بموقفه غير المتساهل ، لم يعد يستطيـع الحياة في المجتمع وقد قرر ان ينسحب الى الصحراء . وفي الحديث عن الآراء ، بين اللامبالاة الكاملة والتعصب ، هناك مكان للتسامح الذي يكون في تقديم وجهات النظر ، وهذا لا يمنع من الدفاع عنها .

لقد تحدثنا عن الاشخاص الذين لا يزالون غير قابلين لاستقبال الحقيقة ، لكنهم سيتوصلون يوماً لذلك . لكن هناك اشخاصاً بكل أسف ، يبدو انهم ليسوا ابداً قابلين لاستقبالها : نريد ان نتــكلم خاصة عن اولئك الذين ليس باستطاعتهم ان يميزوا بين المذهب والتطبيقات الممكنة ، بين

الانسان غير الكامل ، المعرض للخطأ والحقيقة التي يجب ان يقدمها . فتجاه هؤلاء الاشخاص ، يجب ان يكون موقفنا حذراً : فمن الممكن ان يسيئوا الى تفسير الحقيقة ، ويدينوا المذهب ، بينما يكون الانسان هو المخطىء ، والحقيقة آنئذ يمكن ان تكون مضرة . فهل يجب ان نتركهم في الجهالة ؟ كلا . بل يجب ، قدر الامكان ، إنارتهم ، ولكن بكثير من اللباقة والاحسان .

وهنا ايضاً حالتان تحولان دون اعلان كل حقيقة ، نريد بهما حالة الدفاع عن النفس وعن حالة السر . من الطبيعي أن إثارة قضية الدفاع عن النفس لتجنب هذا العائق أو ذاك على الصعيد الشخصي الصرف ، يشكل إساءة غير مشروعة ، لكنه يمكن الدفاع عن مثال اخلاقي ، كما هي حال الجندي الذي لا يقول للعدو كل الحقيقة ، بل انه يخبئها ، ويكذب : فالمثال الموجود الآن في المعركة هو الوطن . اما بالنسبة للسر ، فيمكن ان يكون مهنياً أولا ، ولكن في هذه الحالة او تلك ، يفترض واجباً دقيقاً : عدم إذاعة السر . نحن احرارٌ في قبول او رفض استيداع السر . فاذا ما قبلنا ، لنحسن تحمل مسؤولياتنا ، نستطيع ان نتكلم عن سر الكاهن ، عن سر المحامي او الطبيب .. وحتى عن سر الاستاذ ، الذي لا يجب ان يفضي بكل ما حدث في مجالس الاساتذة .

وفي حالة السر ، ليس للغير الحق بمعرفة الحقيقة ، لان قول الحقيقة ،

يجرح اولئك الذين جعلونا امناء على اسرارهم . فتلك إساءة اليهم ، ونقصان احسان تجاههم :

وهكذا ، في الحياة الاخلاقية ، وفي الاجتماعية خاصة ، ليست الحقيقة مسألة تفهم : فهي تنبعث من نظام الاحسان . فليس من الواجب ان نجعل من الحقيقة صنما ، وكما يقول باسكال « لا تدخل الحقيقة إلا بالاحسان » نعود الآن الى فكرة قد عبرنا عنها كما اعطى خصائصها افلاطون ، بقولنا : علينا الذهاب الى الحقيقة بملء انفسنا ، لا بعقلنا فحسب بل بقلبنا ، دونما خوف من الحقيقة ، والحقيقة تهم العالم كثيراً . فهي تهم الميتافيزيقي ، وتهم خاصة الانسان في سلوكه ، وهذا ما هو اكثر اهمية ، كما شرح سقراط عن ذلك ، باعطائه الناس جواب كاهن ديلفوس : اعرف نفسك بنفسك . قبل سقراط ، جرب الناس فهم العالم بكامله بواسطة هذا العنصر او ذاك ، وقد اهملوا الاساس وهو معرفة الانسان نفسه .

نفهم منذ الآن ، انه بوضعنا الحقيقة في وجه الكذب وعلينا ان نحصيها في عداد القيم الاخلاقية ، يمكننا بعد ذلك ان نكون مسؤولين عن بعض اخطائنا . ونواجه ليس الاخطاء التي تنسب الينا فحسب ، بل الاخطاء التي نأخذها على حسابنا ، بقبولنا كل النتائج التي يمكن ان تؤدي اليها . وإن معرفة القانون الشكلية وإرادة تعديها هي ضرورية ، بحيث ان الوزر ينتج عن ضعف في الارادة هذا بلا ريب من الناحية

النظرية ولا يعنينا هنا ان نناقش لنعرف اذا كان المفهوم والارادة يكونان شيئاً واحـــداً ، لكنه يجب الا ننسى انه حتى نحكم يجب ان نعـير انتباهنا . ولنتصور مثلا ، حارس خط حديدي ميكانيكياً يعمل على شلال ! هناك خطأ إذا لم نتنبـه ، وهذا ما يعود الى القول في بعض الحالات ، انه ليس لدينا الحق بألا نكون منتبهين . في مثـــل هذه الاحوال ، مهما انبعث الخطـــأ من الذكاء ، فعليه تلقى المسؤولية . فالخطأ إذن ينسب الينا ، واذا كان ناتجاً عن خطأ في الانتباه الارادي . وهذا ليس كل شيء : فاذا خدعنا احيانا ، فبسبب بعض الاهمال أو لاننا توانينا بعض الشيء في البحث عن الحقيقة . إذن ، ليس لنا الحق في ان نكون مهملين ، وليس لنا الحق ابداً في رفض الحقيقـــة : وهكذا ، من واجب سائق القطـــار ان ينتبه لبعض الامور الموجودة تحت تصرفه والتي تشير اليه بتخفيف السرعة في هذا المـــكان او ذاك . وباسكال صارم جداً حول هذا الامر ، فاهمال الواجب بالنسبة اليـــه لا يقبل « من المستحيل الا نخطىء ، عندما نجهل الحقيقة » إن واجبنا في الانتباه وتجنب الاهمال ، بانتزاعنا من المتـــع ، يجعلنا مهملـين وعديمي الانتباه .

نرانا الآن في بحث اخلاقي صرف ، وهذا هو صدى الحقيقة في المجال الاخلاقي والاجتماعي . فمن الخطأ أن نفصل إذن بين الفكر والسلوك ، وان ندخل لدى الانسان عدداً من الاشياء الغريبـــة نوعاً عن بعضها البعض ، كما هي الحال للذين لا يوفقون بين مفاهيمهم العلميـــة ونظمهم

الميتافيزيقية ، أو بالأحرى بين علمهم وايمانهم . فالبحث عن الحقيقـة ، يجب أن يقودنا الى البحث عن الوحـدة ، وهو بحث عسير في أيامنـا بسبب كثرة المذاهب والنظم . لكن هذا البحث يجب الا يجعلنا غـير متسامحين ، أو ان يقودنا الى اعتبار ما نسميه اختلافات في التفسخ ، فلا نقول مثلاً ، ان هذا الرأي السياسي او ذاك يجر حتما هذا الرأي الديني أو ذاك ، ومن ثم هـذه الفئة الاجتماعيـة او تلك . إن استخلاصاً كهذا غليظ .

كونها قيمة ذهنية ، وقيمة اخلاقية أيضاً ، من الواجب حتى تكون الحقيقـة اصيلة ، ان تظهر الخصائص الخاصـة بكل قيمة اخلاقيـة : التجاوز ، لأنه يفوقنا ، والبحث عنـه هو ابداء لرغبتنا في المطلق ، والموجود ، لانه بمحاولتنا البحث عنه نكون قد حققنا وجودنا اكثر فأكثر ككائنات عاقلة ذات اخلاق . والشمول ، لان من شأنه ان يحقق الاتفاق بين كل العقول وكل الضمائر ، وكل القلوب ، عندما تعم عدالة واحدة ، واحسان واحد كل البشر ، رغم اختلاف الحدود والجنسيات ، والاجناس والآراء السياسية والدينية . فالحقيقة هي قيمـة ، ومبدأ يجب ان تنظم تفكيرنا وسلوكنا .

لكن الحقيقة لا يمكن ان تصبح مبدأ الا اذا احببناها ، اي اذا برهنا عن اخلاص ذهني وامانة ذهنية . وعدو العلم ، الهواية ، التي يجب ان لا نمزجها مع التفكير غير المغرض . فهي تبحث عن لذة أنانيـة في

سير الافكار والباطل . وبما يختص بالامانة الذهنية ، نستطيع ان نتأمل في أقوال غاستون باري الاثيمة ، في « شعر القرون الوسطى » ان من يسمح لنفسه – ولو بدافع وطني ، ديني وحتى اخلاقي – بتستر بسيط او تغيير طفيف ، في الاعمال التي يدرسها ، وفي الاستنتاجات التي يستخلصها – إن واحداً كهذا ليس جديراً في ان يحتل مكانه في المختبر الكبير ، حيث الامانة عنوان للقبول أكثر ضرورة من اللباقة » .
والروح العلمي يفرض هذا الحب للحقيقة ، وكذلك الروح الفلسفي . نستطيع أن نردد مع بوسيه . « إن اكبر عطل يطرأ على العقل ، هو ان نريد اشياء ، لاننا نريدها ان تكون ، لا لاننا رأينا انها موجودة في الواقع » وما الذي يدفعنا ان نريد الامور لاننا نريد ان تكون ؟ الفائدة ، الهوى ، العاطفة ، التسرع . هكذا نجد كل اسباب الخطأ ، وضرورة تطبيق الوقاية على العقل والارادة .

لكن ، حبنا هذا للحقيقة ، يجب ألا يمنعنا من ان نثبت ان هناك حقيقة وحقيقة . هناك الحقيقة العلمية ، لكنها ليست فريدة . وهناك ايضاً ، كما رأينا ، الحقيقة الميتافيزيقية ، التي هي على صعيد آخر وتجيب ، على ما يبدو ، على اعمق أمانينا الطبيعية .

ومن جهة ثانية ، ان احترام حقيقة الاشياء كما هي ، لا يستبعد الرغبة في تغييرها وتحويلها والتأثير عليها . وعلينا ألا نمزج الحتمية والقدرية . ونحن بدون شك علينا الا نريد الاشياء كما نود ان تكون ،

لكنــه من الشرعي ان نبحث اذا لم يكن بالامكان او المرغوب ، ان تكون ، غير ما هي عليه .

وهنا نلاقي الاحسان ، الذي يحدده القديس اوغسطينوس هكذا : الفضيلة التي بواسطتها نحب من هو جدير بالحب . وهذا هو معنى الحكمة الشهيرة لهذا اللاهوتي الكبير « احب ثم افعل ما تريد » .

ومن البديهي ان تلك الحكمة يمكن ان تقبل بصعوبــة ، كما انــه يمكن ان يشوه تفسيرها في بعض الانظمة الاخلاقية المبالغ في صرامتها ، تلك هي الانظمة التي يمكن ان ننعتها بالقساوة . وهذه الحكمة يمكن ان تخدش اولئك الذين يحرمون كل ما يصدر عن العواطف ، أليس هــذا موقف « كانت » الذي يعتبر ان شعور الاحترام وحده يجــد النعمة ؟ وكما رأينا يجب الا نعتبر الشعور حتى شعور المحبة كرائد لنا ، لكن الا يمكن ان يكون مساعدا ثمينا في خدمة العقــل والواجب ؟ وباسكال ، كما قلنا ، قد ندد بطرفين (في كتابه الافكار) . ابعــاد العقل ثم عدم الرضى بما خلا العقل .

ولا يعني ذلك اننا نريد اعادة « الايمانية » اي المذهب الفلسفي ، الداعي الى قبول « حقائق الايمان » في المجالات التي يستطيع فيها العقل ان يبلغ الحقيقة بمعطياته وحدها . ولا يعني ايضاً اننا نريد ان نجعل

من الحقيقة صنماً . فالحقيقة كما قلنا ، مبدأ ، لكنها خاضعة ، ويجب ان تبقى خاضعة للخير ، في سلم القيم الذي يستطيع العقل وحـده ان يبنيـه .



الفهرس

الصفحة

- **مقدمة** ٥

- **القسم الأول**

الوجه السيكولوجي والابستمولوجي

الشك واليقين والخطأ ٩

امكانية الخطأ واسبابه ١٩

اليقين العلمي ٢٥

الوجه الجديد للعلم ٣٥

الايمان ٤٥

- **القسم الثاني**

الوجه الميتافيزيقي ٥٥

الصفحة

من واقعية توما الاكويني الى قياسية « كانت » ٥٧

البحث عن الحقيقة المطلقة ٦٧

البحث عن حل ٧٥

الحدس في خدمة الحقيقة ٨١

الفينومينولوجيا في خدمة الحقيقة ٨٩

تقريظ الحقيقة ٩٥

● **خلاصة**

صدى الحقيقة على الصعيد الاخلاقي والاجتماعي ١٠٣



في

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

الكتب الفكرية والفلسفية التالية :

اسم الكتاب	المؤلف
الوجودية مذهب انساني	جان بول سارتر
الجـدار	» » »
الدوامة	» » »
الابواب المقفلة	» » »
نظرية الانفعال	» » »
الذباب	» » »
الفوضى والعبقرية	» » »
معنى الوجودية	» » »
سارتر بين الفلسفة والادب	موريس كرانستون

الوجودية فلسفة الواقع الانساني	غازي الاحمدي
وجودية ووجوديون	رمضان لاوند
الحرية والوجود	مطاع صفدي
الفردية قديماً وحديثاً	جون ديوي
الاشتراكية بين الخيال والعلم	فريدريك انجلز
الانسان والحضارة	يوسف الحوراني
الانسان فرد لا جماعة	» »
اسطورة سيزيف	البير كامو
المنفى والملكوت	» »
اعراس	» »
المقصلة	» »
السقطة	» »
ما قبل الفلسفة	فرنكفورت وجاكوبسن
مغامرات الافكار	الفرد نورث وايتهد
هنري برغسون (اول)	الدكتور كمال الحاج
» » (ثاني)	» » »
رينه ديكارت	» » »
آفاق المعرفة	لين وايت
ارنست همنغواي	كارلوس بيكر
ازمة الانسان الحديث (ترجمة نقولا زيادة)	تشارلز فرانكل

البحث عن الحل	ج . بوليا
حكمة الاديان الحية	جوزف كاير
عالم فوكنر الخاص	روبرت كوغلان
الفرد والدولة	جاك ماريتان
الادب الثوري	نهاد رضا
المشكلات الميتافيزيقية الكبرى	فرانسوا غريغوار
علم النفس والمجتمع	جماعة من الاختصاصيين
الانسان والمجتمع	» »
الانسان والدين	» »
الانسان والدنيا	عبد اللطيف شراره

هذا الكتاب

هذا الكتاب حلقة من سلسلة « دراسات المعارف الإنسانية » وهي مجموعة من الدراسات في مختلف أنواع العلوم . غايتها أن تعرّف القارئ العربي بأسلوب مبسّط على خصائص تلك العلوم وتطوراتها .

وقد اعتمد المشرفون على إعدادها وترجمتها المراجع الوثيقة المختلفة لكبار الإخصائيين لأجل أن يأتي الكتاب مستوفياً لما يتوخاه القارئ من إلمام شامل بالمعارف الإنسانية الكبرى .

وهي هكذا تتيح للمثقف أن يطّلع على جميع عصره ، ليس عن طريق المراجع الضخمة والاختصاص في مختلف الفروع - لاستحالة ذلك في عمر إنسان فرد ، بل عن طريق اللجوء إلى كتب موجزة تتضمن أصناف تلك العلوم .

ودار مكتبة الحياة إذ تنشر سلسلتها هذه فإنما هي تختار فيها الكتب المناسبة التي تتفق وروح العصر إن من جهة المحتوى أو من جهة الإخراج .

وهي تشتمل على كتب في علم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد والجغرافيا والتاريخ والموسيقى والفن ... الخ .

الناشر

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت
الثمن [redacted] ق.ل. او ما يعادلها